



0021235

تفسير
التحريم والتنوير

تأليف
مماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر عفا شوق

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا. إِنْ تُبَدُّوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تُعْفَوْا عَنْ سُوءٍ فَلَاِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا قَدِيرًا.﴾ ١٤٩

موقع هذه الآية عقب الآي التي قبلها : إِنَّ اللَّهَ لَمَّا شَوَّهَ حَالَ الْمُنَافِقِينَ وشَهَّرَ بِفَضَائِحِهِمْ تشهيراً طويلاً ، كان الكلام السابق بحيث يثير في نفوس السامعين نفورا من النفاق وأحواله ، وبغضا للملوزين به ، وخاصة بعد أن وصفهم باتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، وأنهم يستهزئون بالقرآن ، ونهى المسلمين عن القعود معهم ، فحذر الله المسلمين من أن يغضبهم ذلك على من يتوسمون فيه النفاق ، فيجاهروهم بقول السوء ، ورخص لمن ظلم من المسلمين أن يجهر لظالمه بالسوء ، لأن ذلك دفاع عن نفسه . روى البخاري : أَنَّ رجالا اجتمعوا في بيت عِثْبَانَ بْنِ مَالِكٍ لَطْعَامِ صَنَعَهُ لِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ قَائِلٌ : أَبْنِ مَالِكُ بْنُ الدَّخْشُومِ ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ : ذَلِكَ مُنَافِقٌ لَا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ : « لَا تَقُلْ ذَلِكَ أَلَا تَرَاهُ قَدْ قَالَ : لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، يَرِيدُ بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ . فَقَالَ : فَلَمَّا نَرَى وَجْهَهُ وَنَصِيحَتَهُ إِلَى الْمُنَافِقِينَ » . الْحَدِيثُ . فَظَنَّ هَذَا الْقَائِلُ بِمَالِكٍ أَنَّهُ مُنَافِقٌ ، لِمُلَازِمَتِهِ لِلْمُنَافِقِينَ ، فوصفه بأنه منافق لا يحب الله ورسوله . فلعل هذه الآية نزلت للصد عن المجازفة بظن النفاق بمن ليس منافقا . وأيضاً لما كان من أخص أوصاف المنافقين إظهار خلاف ما يبتطنون فقد ذكرت نجواهم وذكر رباؤهم في هذه السورة وذكرت أشياء كثيرة من إظهارهم خلاف ما يبتطنون في سورة البقرة كان ذلك يثير في النفوس خشية أن يكون إظهار خلاف ما في الباطن نفاقاً فأراد الله تبيين الفارق بين الحالين .

وجملة «لا يحب» مفصلة لأنها استئناف ابتدائي لهذا الغرض الذي ينشأه : الجهر بالسوء من القول ، وقد علم المسلمون أن المحبة والكراهية

تستحيل حقيقتهما على الله تعالى، لأنهما انفعالات للنفس نحو استحسان الحسن، واستنكار القبيح، فالمراد لازمهما المناسب للإهية، وهما الرضا والغضب. وصيغة «لا يجب»، بحسب قواعد الأصول، صيغة نفى الإذن. والأصل فيه التحريم. وهذا المراد هنا لأن «لا يجب» يفيد معنى يكره، وهو يرجع إلى معنى النهي. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً - إلى قوله - ويكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال». فهذه أمور ثلاثة أكثر أحوالها مُحَرَّم أو مكروه.

والمراد بالجهل ما يبلغ إلى أسماع الناس إذ ليس السرّ بالقول في نفس الناطق ممّا ينشأ عنه ضرر. وتقييده بالقول لأنّه أضعف أنواع الأذى فيعلم أن السوء من الفعل أشدّ تحريماً.

واستثنى «مَنْ ظَلَمَ» فَرَحَّصَ له الجهر بالسوء من القول. والمستثنى منه هو فاعل المصدر المقدّر الواقع في سياق النفي، المفيد للعموم، إذ التقدير: لا يجب الله جهّر أحد بالسوء، أو يكون المستثنى مضافاً محذوفاً، أي: إلا جهّر من ظلم، والمقصود ظاهر، وقد قضى في الكلام حق الإيجاز. ورخص الله للمظلوم الجهر بالقول السيئ ليشفي غضبه، حتّى لا يثوب إلى السيف أو إلى البطش باليد، ففي هذا الإذن توسعة على من لا يمسك نفسه عند لحاق الظلم به، والمقصود من هذا هو الاحتراس في حكم «لا يجب» الله الجهر بالسوء من القول. وقد دلّت الآية على الإذن للمظلوم في جميع أنواع الجهر بالسوء من القول، وهو مخصوص بما لا يتجاوز حدّ التظلم فيما بينه وبين ظالمه، أو شكاية ظلمه: أن يقول له: ظلمتني، أو أنت ظالم، وأن يقول للناس: إنّه ظالم. ومن ذلك الدعاء على الظالم جهراً لأنّ الدعاء عليه إعلان بظلمه وإحاطته على عدل الله تعالى، ونظير هذا المعنى كثير في القرآن، وذلك مخصوص بما لا يؤدّي إلى القذف، فإنّ دلائل النهي عن القذف وصيانة النفس من أن تتعرض لحدّ القذف أو تعزير الغيبة، قائمة في الشريعة. فهذا الاستثناء مفيد لإباحة الجهر بالسوء من القول من جانب

المظلوم في جانب ظالمه ؛ ومنه ما في الحديث «مطل الغني ظلم» أي فللمظلوم أن يقول : فلان مماطل وظالم . وفي الحديث «ليُّ الواجد يحلُّ عرضه وعقوبته» .

وجملة «وكان الله سميعا عليما» عطف على «لا يحب» ، والمقصود أنه عليم بالأقوال الصادرة كلها ، عليم بالمقاصد والأمور كلها ، فذكر «عليما» بعد «سميعا» لقصد التعميم في العلم ، تحذيرا من أن يظنوا أن الله غير عالم ببعض ما يصدر منهم .

وبعد أن نهى ورخص ، ندب المرخص لهم إلى العفو وقول الخير ، فقال «إن تبدوا خيرا أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فلان» الله كان عفوًا قديرا ، فلإبداء الخير لإظهاره . وعُطف عليه «أو تخفوه» لزيادة الترغيب أن لا يظنوا أن الثواب على إبداء الخير خاصة ، كقوله «إن تبدوا الصدقات فنعيمًا هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم» . والعفو عن سوء بالصفح وترك المجازاة ، فهو أمر عدي .

وجملة «فلان» الله كان عفوًا قديرا دليل جواب الشرط ، وهو علّة له ، وتقدير الجواب : يعفُ عنكم عند القدرة عليكم ، كما أنكم فعلتم الخير جهرا وخفية وعفوتكم عند القدرة على الأخذ بحقوقكم ، لأنّ المأذون فيه شرعا يعتبر مقلودا للمأذون ، فجواب الشرط وعد بالمغفرة لهم في بعض ما يقتربونه جزاء عن فعل الخير وعن العفو عن اقتراف ذنبا : فذكر «إن تبدوا خيرا أو تخفوه» تكملة لما اقتضاه قوله «لا يحب» الله الجهر بالسوء من القول استكمالا لموجبات العفو عن السيئات ، كما أفصح عنه قوله... صلى الله عليه وسلم - «وأنتبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمْحُهَا» .

هذا ما أراه في معنى الجواب .. وقال المفسرون : جملة الجزاء تحريض على العفو ببيان أن فيه تخلقا بالكمال ، لأنّ صفات الله غاية الكمالات . والتقدير : إن تبدوا خيرا الخ تكونوا متخلقين بصفات الله ، فإنّ الله كان عفوًا قديرا ، وهذا التقدير لا يناسب إلاّ قوله «أو تعفوا عن سوء» ولا يناسب قوله

«إِنْ تَبَدَّلُوا خَيْرًا أَوْ تَخْضَوْهُ» إِلَّا إِذَا خَصَّصَ ذَلِكَ بِإِبْدَاءِ الْخَيْرِ لِمَنْ ظَلَمَهُمْ، وَإِخْفَائِهِ عَمَّنْ ظَلَمَهُمْ. وَفِي الْحَدِيثِ «أَنْ تَعْفُو عَنْ ظَلَمِكَ وَتُعْطِيَ مَنْ حَرَمَكَ وَتَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ».

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا^{١٥٠} أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا^{١٥١} وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ نُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا^{١٥٢}﴾

عادة القرآن عند التعرض إلى أحوال من أظهرها النشوء للمسلمين أن ينتقل من صفات المنافقين، أو أهل الكتاب، أو المشركين إلى صفات الآخرين، فالمراد من الذين يكفرون بالله ورسوله هنا هم اليهود والنصارى، قاله أهل التفسير. والأظهر أن المراد به اليهود خاصة لأنهم المختلطون بالمسلمين والمنافقين، وكان كثير من المنافقين يهوداً وعبر عنهم بطريق الموصول دون الاسم لما في الصلة من الإيماء إلى وجه الخير، ومن شناعة صنيعهم ليناسب الإخبار عنهم. باسم الإشارة بعد ذلك.

وجُمع الرسل لأنّ اليهود كفروا بعمسى ومحمد - عليهما السلام -، والنصارى كفروا بمحمد - صلى الله عليه وسلم -، فجمع الرسل باعتبار مجموع الكفار، أو أراد بالجمع الاثنين، أو أراد بالإضافة معنى الجنس فاستوى فيه صيغة الأفراد والجمع، لأنّ المقصود ذم من هذه صفتهم بدون تمييز فريق، وطريقة العرب في مثل هذا أن يعبروا بصيغ الجمع وإن كان المعترض به واحداً كقوله تعالى «أَمْ يَحْسِلُونَ النَّاسَ» وقوله «الَّذِينَ يَسْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ

الناس بالبخل - يحكم بها النبيون الذين أسلموا الذين هادوا وقول النبي - صلى الله عليه وسلم - «مأ بال أقوام يشترطون شروطاً» .

وجيء بالمضارع هنا للدلالة على أن هذا أمر متجدد فيهم مستمر، لأنهم لو كفروا في الماضي ثم رجعوا لما كانوا أحرىء بالذم .

ومعنى كفرهم بالله : أنهم لما آمنوا به ووصفوه بصفات غير صفاته من التجسيم واتخاذ الصاحبة والولد والخلول ونحو ذلك ، فقد آمنوا بالاسم لا بالمسمى ، وهم في الحقيقة كفروا بالمسمى ، كما إذا كان أحد يظن أنه يعرف فلاناً فقلت له : صفه لي ، فوصفه بغير صفاته ، تقول له : « أنت لا تعرفه » ، على أنهم لما كفروا بمحمد - صلى الله عليه وسلم - فقد كفروا بما جاء به من توحيد الله وتنزيهه عن مماثلة الحوادث ، فقد كفروا باللهيته الحقّة ، إذ منهم من جسم ومنهم من ثلث .

ومعنى قوله «ويريدون أن يفرّقوا بين الله ورسله» أنهم يحاولون ذلك فأطلقت الإرادة على المحاولة ، وفيه إيدان بأنه أمر صعب المنال ، وأنهم لم يبلغوا ما أرادوا من ذلك ، لأنهم لم يزالوا يحاولونه ، كما دلّ عليه التعبير بالمضارع في قوله «ويريدون» ولو بلغوا إليه لقال : وفرّقوا بين الله ورسله .

ومعنى التفريق بين الله ورسله أنهم ينكرون صدق بعض الرسل الذين أرسلهم الله ، ويعترفون بصدق بعض الرسل دون بعض ، ويزعمون أنهم يؤمنون بالله ، فقد فرّقوا بين الله ورسله إذ نفوا رسالتهم فأبطلوهم منه ، وهذا استعارة تمثيلية: شبه الأمر المتخيّل في نفوسهم بما يضره مريد التفريق بين الأولياء والأحباب ، فهي تشبيه هيئة معقولة بهيئة معقولة ، والغرض من التشبيه تشويه المشبه ، إذ قد علم الناس أن التفرقة بين المتصلين ذميمة .

وهذه الآية في معنى الآيات التي قدّمت في سورة البقرة « لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون - لا نفرّق بين أحد من رسله » ،

وفي سورة آل عمران « لا تفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » إلا أن تلك الآيات في التحذير من التفرق بين الرسل، والآية هذه في التحذير من التفرق بين الله وبعض رسله، ومآل الجميع واحد : لأن التفرق بين الرسل يستلزم التفرق بين الله وبعض رسله .

وإضافة الجمع إلى الضمير هنا للمهد لا للعموم بالقرينة، وهي قوله « ويقولون نؤمن ببعض » .

وجملة « ويقولون نؤمن ببعض » واقعة في معنى الاستئناف البياني للتفريق بين الله ورسله، ولكنها عطف؛ لأنها شأن خاص من شؤونهم، إذ مدلولها قول من أقوالهم الشنيعة، ومدلول « يريدون » هيئة حاصلة من كفرهم، فلذلك حسن العطف باعتبار المغايرة ولو في الجملة، ولو فصلت لكان صحيحا . ومعنى « يقولون نؤمن » الخ أن اليهود يقولون : نؤمن بالله . ويموسى ونكفر بعيسى ومحمد، والنصارى يقولون : نؤمن بالله ويموسى وعيسى ونكفر بمحمد، فأمنوا بالله وبعض رسله ظاهرا وفرقوا بينه وبين بعض رسله .

والإرادة في قوله « يريدون أن يتدخلوا بين ذلك سبيلا » إرادة حقيقية . والسبيل يحتمل أن يراد به سبيل النجاة من المؤاخذه في الآخرة توهمًا أن تلك حيلة تحققت لهم السلامة على تقدير سلامة المؤمنين، أو سبيل التنصل من الكفر ببعض الرسل، أو سبيلا بين دينين، وهذان الوجهان الأخيران يناسبان انتقالهم من الكفر الظاهر إلى النفاق، فكأنهما تهيشة للنفاق .

وهذا التفسير جار على ظاهر نظم الكلام، وهو أن يكون حرف العطف مشرعا بين المتعاطفات في حكم المعطوف عليه، وإذ قد كان المعطوف عليه الأول صلة لـ (لذين)، كان ما عطف عليه صلوات لذلك الموصول ركان ذلك الموصول صاحب تلك الصلات كلها .

ونسب إلى بعض المفسرين أنه جعل الواوات فيها بمعنى (أو) وجعل الموصول شاملا لفريق من الكفار تعددت أحوال كفرهم على توزيع الصلات المتعاطفة، فجعل المراد بالذين يكفرون بالله ورسله المشركين، والذين يريدون أن يفرقوا بين الله ورسله قوما أثبتوا الخالق وأنكروا النبوءات كلها، والذين يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض اليهود والنصارى. وسكت عن المراد من قوله «ويريدون أن يتخلوا بين ذلك سيلا»، ولو شاء لجعل أولئك فريقا آخر: وهم المنافقون المترددون الذين لم يثبتوا على إيمان ولا على كفر، بل كانوا بين الحالين، كما قال تعالى «مذبذبين بين ذلك». والذي دعاه إلى هذا التأويل أنه لم يجد فريقا جمع هذه الأحوال كلها على ظاهرها لأن اليهود لم يكفروا بالله ورسله، وقد علمت أن تأويل الكفر بالله الكفر بالصفات التي يستلزم الكفر بها نفي الإلهية.

وهذا الأسلوب نادر الاستعمال في فصيح الكلام، إذ لو أريد ذلك لكان الشأن أن يقال: والذين يريدون أن يفرقوا بين الله ورسله والذين يقولون: نؤمن ببعض ونكفر ببعض، كما قال «إلا الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا».

وقوله «أولئك هم الكافرون حقا» الجملة خبر إن والإشارة إلى أصحاب تلك الصلة الماضية، وموقع الإشارة هنا لقصد التنبيه على أن المشار إليهم لاستحضارهم بتلك الأوصاف أحرى بما سيحكم عليهم من الحكم المعاقب لاسم الإشارة.

وأفاد تعريف جزأي الجملة والإتيان بضمير الفصل تأكيد قصر صفة الكفر عليهم، وهو قصر ادعائي مجازي بتزليل كفر غيرهم في جانب كفرهم منزلة العدم، كقوله تعالى في المنافقين «هم العدو». ومثل هذا القصر يدل على كمال الموصوف في تلك الصفة المقصورة.

ووجه هذه المبالغة : أن كفرهم قد اشتمل على أحوال عديدة من الكفر ، وعلى سفالة في الخلق ، أو سفاهة في الرأي بجموع ما حكى عنهم من تلك الصلوات ، فلن كل خصلة منها إذا انفردت هي كفر ، فكيف بها إذا اجتمعت .

و«حقاً» مصدر مؤكد لمضمون الجملة التي قبله ، أي حقهم حقاً أيها السامع باليعين النهاية في الكفر ، ونظير هذا قولهم (جداً) . والتوكيد في مثل هذا لمضمون الجملة التي قبله على ما أفادته الجملة ، وليس هو لرفع المجاز ، فهو تأكيد لما أفادته الجملة من الدلالة على معنى النهاية لأن القصّر مستعمل في ذلك المعنى ، ولم يقصد بالتوكيد أن يصير القصّر حقيقياً لظهور أن ذلك لا يستقيم ، فقول بعض النحاة ، في المصدر المؤكد لمضمون الجملة : إنه يفيد رفع احتمال المجاز ، بناء منهم على الغالب في مفاد التأكيد .

و(أعتدنا) معناه هيأنا وقدّرنا ، والتاء في (أعتدنا) بدل من الدال عند كثير من علماء اللغة ، وقال كثير منهم : التاء أصلية ، وأنه بناء على حدة هو غير بناء عَدَّ . وقال بعضهم : إن عتد هو الأصل وأن عَدَّ أذغمت منه التاء في الدال ، وقد ورد البناءان كثيراً في كلامهم وفي القرآن . و«جاء بجملة» والذين آمنوا بالله ورسوله إلى آخرها لمقابلة المسيئين بالمحسنين ، والندارة بالبخسة على عادة القرآن .

والمراد بالذين آمنوا المؤمنون كلهم وخاصة من آمنوا من أهل الكتاب كعبد الله ابن سلام . فهم مقصودون ابتداء لما أشعر به موقع هذه الجملة بعد ذكر ضلالهم ولما اقتضاه تذييل الجملة بقوله «وكان الله غفورا رحيمًا» أي غفورا لهم ما سلف من كفرهم : رحيمًا بهم .

والقول في الإتيان بالموصول وباسم الإشارة في هذه الجملة كالقول في مقابله . وقوله «بين أحد منهم» تقدم الكلام على مثله في قوله تعالى «لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» في سورة البقرة .

وقرأ الجمهور: «نؤتيهم» - بنون العظمة. وقرأه حفص عن عاصم - ياء الغائب - والضمير عائد إلى اسم الجلالة في قوله «والذين آمنوا بالله ورسله».

﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَعَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطٰنًا مُّبِينًا¹⁵³ وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِثْقَلِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّثْقًا غَلِيظًا¹⁵⁴﴾

لمّا ذكر معاذير أهل الكتابين في إنكارهم رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - أعقبها بذكر شيء من اقتراحهم مجيء المعجزات على وفق مطالبهم .
والجملة استئناف ابتدائي .

ومجيء المضارع هنا : إمّا لقصد استحضار حالتهم العجيبة في هذا السؤال حتّى كأنّ السامع يراهم كقوله «وَيَصْنَعُ الْفُلُكُ» ، وقوله «بِلَ عَجِيتَ وَيَسْخَرُونَ» ، وقوله «الله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا» .
وإمّا للدلالة على تكرار السؤال وتجده مرة بعد الأخرى بأن يكونوا ألحوا في هذا السؤال ليقصد الإعانة ، كقول طريف بن تميم العنبري :
بعثوا إليّ عريفهم يتوسّس^١ .

أي يكرّر التوسّس . والمقصود على كلا الاحتمالين التعجيب من هذا السؤال ، ولذلك قال بعده «فقد سألو موسى» .

والسائلون هم اليهود ، سألو معجزة مثل معجزة موسى بأن ينزل

عليه مثل ما أنزلت الألواح فيها الكلمات العشر على موسى، ولم يريدوا جميع التوراة كما توهمته بعض المفسرين فإن كتاب التوراة لم ينزل دفعة واحدة. فالمراد بأهل الكتاب هنا خصوص اليهود.

والكتاب هنا إما اسم للشيء المكتوب كما نزلت ألواح موسى، وإما اسم لقطعة ملصقة من أوراق مكتوبة، فيكونون قد سألو معجزة تغاير معجزة موسى .

والضء في قوله « فقد سألو موسى » فاء الفصيحة دالة على مقدّر دلّت عليه صيغة المضارع المراد منها التعجب، أي فلا تعجب من هذا فإن ذلك شئنة قديمة لأسلافهم مع رسولهم إذ سألوه معجزة أعظم من هذا، والاستدلال على حالتهم بحالة أسلافهم من قبيل الاستدلال بأخلاق الأمم والقبائل على أحوال العشائر منهم، وقد تقدم بيان كثير منه في سورة البقرة .

وفي هذا الكلام تسلية للنبيء - صلى الله عليه وسلم - ودلالة على جبرائهم، وإظهار أن الرسل لا تجيء بإجابة مقترحات الأمم في طلب المعجزات بل تأتي المعجزات بإرادة الله تعالى عند تحدي الأنبياء، ولو أجاب الله المقترحين إلى ما يقترحون من المعجزات لجعل رسله بمنزلة المشعوذين وأصحاب الخفطرات والسيمياء، إذ يتلقون مقترحات الناس في المحافل والمجامع العامة والخاصة، وهذا مما يحطّ من مقدار الرسالة . وفي إنجيل متى : أن قوما قالوا للمسيح : نريد أن نرى منك آية فقال « جيل شرير يطلب آية ولا تعطى له آية ». وتكرر ذلك في واقعة أخرى . وقد يقبل ذلك من المؤمنين، كما حكى الله عن عيسى « إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين - إلى قوله - قال الله إنني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فلنأتي أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين »، وقال تعالى « وما ننزل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات إلا تخويها » .

وهم لما سألوا موسى أن يريهم الله جهرة ما أرادوا التيسر بالله، ولا التمتع بالمشاهدة، ولكنهم أرادوا عجباً ينظرونه، فلذلك قالوا: أرنا الله جهرة، ولم يقولوا: ليتنا نرى ربنا.

(وجهة) ضد حقية، أي علنا، فيجوز أن يكون صفة للرؤية المستفادة من (أرنا)، ويجوز أن يكون حالا من المرفوع في (أرنا): أي حال كونك مجاهرا لنا في رؤيته غير مخف رؤيته.

واستطرد هنا ما لحقهم من جرأ سؤالهم هذه الرؤية وما ترتب عليه فقال « فأخذتهم الصاعقة بظلمهم »، وهو ما حكاه تعالى في سورة البقرة بقوله « فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ». وكان ذلك إرهابا لهم وزجرا. ولذلك قال « بظلمهم ».

والظلم هو المحكي في سورة البقرة من امتناعهم من تصديق موسى إلى أن يروا الله جهرة؛ وليس الظلم لمجرد طلب الرؤية؛ لأن موسى قد سأل مثل سؤالهم مرة أخرى: حكاه الله عنه بقوله « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك » الآية في سورة الأعراف.

وبيّن أنهم لم يردعهم ذلك فاتّخفوا العجل إليها من بعد ما جاءتهم البينات الدالة على وحدانية الله ونفي الشريك. وعطفت جملة اتّخاذهم العجل بحرف (ثم) المفيد في عطفه الجمل معنى التراخي الرتبى. فإن اتّخاذهم العجل إليها أعظم جرما ممّا حكى قبله، ومع ذلك عفا الله عنهم وآتى موسى سلطانا مبيّنا، أي حجة واضحة عليهم في تمردهم، فصار يزجرهم ويؤنبهم. ومن سلطانه المبين أن أحرق لهم العجل الذي اتّخذوه إلهًا.

ثم ذكر آيات أخرى أظهرها الله لهم وهي: رفع الطور، والأمر بقتل أهل أريحا، ودخولهم بابها سجدا. والباب يحتمل أنه باب مدينة أريحا، ويحتمل أنه باب الممر بين الجبال ونحوها، كما سيأتي عند قوله تعالى « قال رجلان من

الذين يخافون - إلى قوله - ادخلوا عليهم الباب في سورة العنكبوت؛ وتحريم صيد البحر عليهم في السبت. وقد مضى الكلام عليها جميعا في سورة البقرة.

وأخذ الميثاق عليهم: المراد به العهد، ووصفه بالغليظ. أي القوي. والغليظ من صفات الأجسام؛ فاستعير لقوة المعنى وكنتى به عن توثق العهد لأن الغليظ يستلزم القوة، والمراد جنس الميثاق الصادق بالعهد الكثيرة التي أخذت عليهم، وقد ذكر أكثرها في آي سورة البقرة؛ والمقصود من هذا إظهار تأصلهم في اللجاج والعناد، من عهد أنبيائهم، تسلياً للنبي - صلى الله عليه - وسلم - على ما لقي منهم، وتمهيدا لقوله «فبما نقضهم ميثاقهم».

وقوله «لا تعدوا» قرأه نافع في أصح الروايات، وهي لورش عنه ولقالون في إحدى روايتيه عنه - بفتح العين وتشديد الدال المضمومة - أصله: لا تعدوا، والاعتداء افتعال من العدو، يقال: اعتدى على فلان، أي تجاوز حد الحق معه، فلما كانت الناء قريبة من مخرج الدال وقعت متحركة وقبلها ساكن، تهيأ إدغامها، فنقلت حركتها إلى العين الساكنة قبلها، وأدغمت في الدال إدغاما لقصد التخفيف، ولذلك جاز في كلام العرب إظهارها؛ فقالوا: تَعَدُّوا وتَعَدُّوا؛ لأنها وقعت قبل الدال - فكانت غير مجذوبة إلى مخرجه، ولو وقعت بعد الدال لوجب إدغامها في نحو أدان. وقرأ الجمهور، وقالون في إحدى روايتي عنه: «لا تعدوا» - بسكون العين وتخفيف الدال - مضارع مجزوم من العدو، وهو العدوان: كقوله «إذ يعدون في السبت» في سورة الأعراف: وفي إحدى روايتي عن قالون: - باختلاس الفتحة -، وقرأه أبو جعفر: - بسكون العين وتشديد الدال - - وهي رواية عن نافع أيضا، رواها ابن مجاهد. قال أبو علي: في الحُبَّة: وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين إذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الأول منهما حرف لين، نحو دابة، يقولون: المد يصير عوضا عن الحركة، قال: «وإذا جاز نحو دُوبَّة مع نقصان المد الذي

فيه لم يمتنع أن يجمع بين الساكتين في نحو : تعدوا. لأن ما بين حرف اللين وغيره يسير، أي مع عدم تعدر الطلق به .

﴿ فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفَرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ
بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفَرِهِمْ
فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ ١٥٥

التفريع على قوله « وأخذنا منهم ميثاقا غليظا » والباء للسمية جارة
لـ (نقضهم)، و(وما) مزيدة بعد الباء لتوكيد التسبب . وحرف (ما) المزيد بعد
الباء لا يكف الباء عن عمل الجرّ وكذلك إذا زيد (ما) بعد (من) وبعد (عن) .

وأما إذا زيد بعد كاف الجرّ وبعد ربّ فإنه يكف الحرف عن عمل الجرّ.

ومتعلّق قوله « بما نقضهم » : يجوز أن يكون محذوفا، لشذوب نفس
السامع في مذاهب الهول، وتقديره : فعلنا بهم ما فعلنا . ويجوز أن
يتعلّق « بحرمننا عليهم طيبات أحلت لهم »، وما بينهما مستطردات، ويكون
قوله « فبظلم من الذين هادوا » كالفذلكة الجامعة لجرائمهم المعدودة
من قبل . ولا يصلح تعليق المجرور (بطبع) لأنه وقع ردّا على قولهم :
« قلوبنا غلّف » . وهو من جملة المعطوفات الطالبة للتعلّق، لكن يجوز أن
يكون « طبع » دليلا على الجواب المحذوف.

وتقدّم تفسير هذه الأحداث المذكورة هنا في مواضعها .

وتقدّم المتعلّق لإفادة الحصر : وهو أن ليس التحريم إلاّ لأجل ما
صنعوه ، فالعنى : ما حرمننا عليهم طيبات إلاّ بسبب نقضهم ، وأكد معنى
الحصر و سبب بما الزائدة . فأفادت الجملة حصرا وتأكيذا .

وقوله « بل طبع الله عليها بكفرهم » اعتراض بين المعاطيف . والطح :
إحكام الغلق بجعل طين ونحوه على سدّ الغلوق بحيث لا ينفذ اليه مستخرج .

ما فيه إلا بعد إزالة ذلك الشيء المطبوع به ، وقد يسمون على ذلك الغلق
بسمة تترك رسماً في ذلك المجمعول ، وتسمى الآلة الواسمة طابعا - بفتح الباء -
فهو يرادف الختم . ومعنى « بكفرهم » بسببه ، فالكفر المتزايد يزداد تعاصي
القلوب عن تلقّي الإرشاد ، وأريد بقوله « بكفرهم » كفرهم المذكور
في قوله « وكفرهم بآيات الله » .

والاستثناء في قوله « إلا قليلا » من عموم المفعول المطلق : أي
لا يؤمنون إيماناً إلا إيماناً قليلاً ، وهو من تأكيد الشيء بما يشبه ضده
إذ الإيمان لا يقبل القلة والكثرة ، فالقليل من الإيمان عدم ، فهو كفر . وتقدم في قوله
« قليلا ما يؤمنون » . ويجوز أن تكون قلة الإيمان كناية عن قلة أصحابه
مثل عبد الله بن سلام .

﴿ وَبَكَفَرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَنًا عَظِيمًا وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا
الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن
شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ
مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعُ الظَّنِّ ﴾

عطف « وكفرهم » مرة ثانية على قوله « بما نقضهم » ولم يُستغن
عنه بقوله « وكفرهم بآيات الله » وأعيد مع ذلك حرف الجر الذي
ينفي عنه حرف العطف قصدا للتأكيد ، واعتبر العطف لأجل بُعد ما بين
اللفظين ، ولأنه في مقام التهويل لأمر الكفر ، فالتكلم يذكره ويُعیده :
وتثبت ويُرى أنه لا رية في إناطة الحكم به ، ونظير هذا التكرير قول لبيد :

فَتَنَازَعَا سَيْطَا يَطِيرُ ظِلَالُهُ كَدُحْنَانٍ مُشْعَلَةٍ يُشَبُّ ضَرَامُهَا
مَشْمُولَةٌ غُلَّتْ بَابُ عَرْفَجٍ كَدُحْنَانٍ نَارِ سَاطِعِ أَسْنَامُهَا

فأعاد التشبيه بقوله : (كذلك نأر) ليحقق معنى التشبيه الأول. وفي الكشف « تكرر الكفر منهم لأنهم كفروا بموسى ثم بعيسى ثم بمحمد - صلوات الله عليهم - فعطف بعض كفرهم على بعض » ، أي فالكفر الثاني اعتبر مخالفاً للذي قبله باعتبار عطف قوله « وقولهم على مريم بهتاناً » . ونظيره قول عوف القوافي :

اللؤم أكرم من وير ووالسده . واللؤم أكرم من وير وما ولدا
إذ عطف قوله (واللؤم أكرم من وير) باعتبار أن الثاني قد عطف عليه قوله (وما ولدا) .

والبهتان مصدر بهتته إذا أتاه بقول أو عمل لا يترقبه ولا يجد له جواباً ، والذي يعتمد ذلك بهوت ، وجمعه : بهت وبهت . وقد زين اليهود ما شاءوا في الإفك على مريم - عليها السلام - . أمّا قولهم إنّنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم ، فتحلّ المؤاخذه عليهم منه : هوأنهم قصدوا أن يبدوا هذا الإثم في مفاخر أسلافهم الراجعة إلى الإخلاف بالعهد الميسن في في سبيل نصر الدين .

والمسيح كان لقباً لعيسى - عليه السلام - لقبه به اليهود تهكماً عليه : لأن معنى المسيح في اللغة العبرية بمعنى الملك . كما تقدم في قوله تعالى « اسمه المسيح عيسى ابن مريم » في سورة آل عمران . وهو لقب فصلوا منه التهكم : فصار لقباً له بينهم . وقلب الله قصدهم تحقيره فجعله تعظيماً له . ونظيره ما كان يطلق بعض المشركين على النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - اسم مذم ، قالت امرأة أبي لهب : مذمماً عصينا ، وأمره أيننا . فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - ألا تعجبون كيف يصرف الله عني شتم قريش ولعنهم ، يشتمون ويلعنون مذمماً وأنا محمد (١) .

(١) عن أبي هريرة في صحيح البخاري في باب ما جاء في أسماء النبي - صلى الله عليه وسلم - من كتاب المناقب .

وقوله «رسول الله» إن كان من الحكاية : فالمقصود منه الثناء عليه والإيماء إلى أن الذين يتبعون بقتله أحرىء بما رتب لهم على قولهم ذلك ، فيكون نصب «رسول الله» على المدح ، وإن كان من المحكي : فوصفهم إياه مقصود منه التهكم ، كقول المشركين للنبي - صلى الله عليه وسلم - «يأتينا الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون» وقول أهل مدين لشعيب «أصلواتك تأمرك أن تشرك ما يعبد آبائنا أو أن تفعل في أموالنا ما نشاء إنك لأنت الحليم الرشيد» فيكون نصب «رسول الله» على الثعت للمسيح .

وقوله «وما قتلوه» النسخ الظاهر أن الواو فيه للحال ، أي قولهم ذلك في حال أنهم ما قتلوه ، وليس خبرا عن نفسي القتل لأنه لو كان خبرا لاقتضى الحال تأكيد بمؤكدات قوية ، ولكنه لما كان حالا من فاعل القول المعطوف على أسباب لعنهم ومؤاخذتهم كانت تلك الأسباب مفيدة بثبوت كذبهم ، على أنه يجوز كونه خبرا معطوفا على الجمل المخبر بها عنهم ، ويكون تجريده من المؤكدات : إما لا اعتبار أن المخاطب به هم المؤمنون ، وإما لا اعتبار هذا الخبر غنيا عن التأكيد ، فيكون ترك التأكيد تخريجا على خلاف مقتضى الظاهر ، وإما لكونه لم يثلق إلا من الله العالم بخفيات الأمور فكان أعظم من أن يؤكد .

وعطف «وما صلبوه» لأن الصلب قد يكون دون القتل ، فقد كانوا ربما صلبوا الجاني تعذبا له ثم عفا عنه ، وقال تعالى «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أن يقتلوا أو يصلبوا» .

والمشهور في الاستعمال : أن الصلب هو أن يوثق المهدود للقتل على خشبة بحيث لا يستطيع التحرك ثم يطعن بالرمح أو يرمى بسهم ، وكذلك كانوا يزعمون أن عيسى صلب ثم طعن برمح في قلبه .

وجملة «ولكن شبه لهم» استدراك ، والمستدرك هو ما أفاده «وما قتلوه» من كون هذا القول لا شبهة فيه . وأنه اختلاق محض ، فيسن بالاستدراك أن أصل ظنتهم أنهم قتلوه أنهم توهموا أنهم قتلوه ، وهي شبهة أوهمت اليهود

أنهم قتلوا المسيح، وهي ما رآوه ظاهرا من وقوع قتل وصلب على ذات يعتقدونها ذات المسيح، وبهذا وردت الآثار في تأويل كيفية معنى الشبه.

وقوله «شبه لهم» يحتمل أن يكون معناه: «أن اليهود الذين زعموا قتلهم المسيح في زمانهم قد شبه لهم مشبه بالمسيح قتلوه، ونجى الله المسيح من إهانة القتل، فيكون قوله «شبه» فعلا مبنيا للمجهول، مشتقا من الشبه، وهو المماثلة في الصورة. وحذف المفعول الذي حقه أن يكون نائب فاعل (شبه) لدلالة فعل (شبه) عليه؛ فالتقدير: شبه مشبه فيكون لهم» نائبا عن الفاعل. وضمير (لهم) على هذا الوجه عائد إلى الذين قالوا «إننا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم» وهم يهود زمانه، أي وقت لهم المشابهة، واللام على هذا بمعنى عند كما قول: حصل لي ظن بكذا. والاستدراك يبين على هذا الاحتمال.

ويحتمل أن يكون المعنى ولكن شبه لليهود الأولين والآخرين خبر صلب المسيح، أي اشتبه عليهم الكلب بالصدق، فيكون من باب قول العرب: خيّل إليك، واختلط على فلان. وليس ثمة شبهة بعيسى ولكن الكذب في خبره شبهه بالصدق، واللام على هذا لام الأجل: أي لبس الخبر كذبه بالصدق لأجلهم، أي لتضليلهم، أي أن كبارهم اختلقوه لهم ليبردوا غلبهم من الحنق على عيسى إذ جاء بإبطال ضلالاتهم. أو تكون اللام بمعنى - على - للاستعلاء المجازي، كقوله تعالى «وإن أساتم فلها». ونكتة العلول عن حرف - على - تضمنين فعل شبهة معنى صنع، أي صنع الأخبار هذا الخبر لأجل إدخال الشبهة على عاصمتهم.

وفي الأخبار أن (يهوذا الاسخريوطي) أحد أصحاب المسيح، وكان قد ضلّ وناقض هو الذي وشى بعيسى - عليه السلام - وهو الذي ألقى الله عليه شبه عيسى، وأنه الذي صلب، وهذا أصله في إنجيل برنابي أحد تلاميذ الحواريين. وهذا يلائم الاحتمال الأول.

ويقال: إن (بيلاطس)، والي فلسطين، سئل في رومة عن قضية قتل عيسى وصلبه فأجاب بأنه لا علم له بشيء من هذه القضية، فتأيّد بذلك اضطراب

الناس في وقوع قتله وصلبه ، ولم يقع وإنما اختلق اليهود خبره ، وهذا يلائم الاحتمال الثاني .

والذي يجب اعتقاده بنص القرآن : أن المسيح لم يُقتل ولا صُلب ، وأن الله رَفَعَهُ إليه ونجَّاه من طالبيه . وأما ما عدا ذلك فالأمر فيه محتمل . وقد تقدّم الكلام في رفعه في قوله تعالى « إني متوفيك ورافعك إلي » في سورة آل عمران .

وقوله « وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه » يدل على وقوع خلاف في شأن قتل المسيح . والخلاف فيه موجود بين المسيحيين : فجمهورهم يقولون : قتله اليهود ، وبعضهم يقول : لم يقتله اليهود ، ولكن قتلوا يهوذا الاسخريوطي الذي شبه لهم بالمسيح ، وهذا الاعتقاد مسطور في إنجيل برنابي — الذي تعتبره الكنيسة اليوم كتاباً محرّفاً — فالمعنى أن معظم المتصاري المختلفين في شأنه غير مؤمنين بصلبه : بل يخالجه أنفسهم الشك ، ويتظاهرون باليقين ، وما هو باليقين . فما لهم به من علم قاطع إلا اتباع الظن . فالمراد بالظن هنا : معنى الشك : وقد أطلق الظن على هذا في مواضع كثيرة من كلام العرب ، وفي القرآن « إن بعض الظن إثم » ، وفي الحديث الصحيح « إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث » ، فالاستثناء في قوله « إلا اتباع الظن » مُنْقَطِع . كقول النابغة :
حكفت يميناً غير ذي مثوبة ولا علم إلا حسن ظن بصاحب

﴿ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ﴾

يجوز أن يكون معطوفاً على قوله « وما قتلوه وما صلبوه » ويجوز أن يعطف على قوله « ما لهم به من علم » .

واليقين : العلم الجازم الذي لا يحتمل الشك ، فهو اسم مصدر ، والمصدر اليَقَنَ بالتحريك . يقال : يقين كفرح يَيَقَنُ يقنًا ، وهو مصدر قليل الاستعمال ، ويقال : أيقن بيقن إيقاناً ، وهو الشائع .

وقوله « يقينا » يجوز أن يكون نصب على النيابة عن المفعول المطلق المؤكد لمضمون جملة قبله : لأنّ مضمون « وما قتلوه يقينا » بعد قوله « وقولهم إنا قتلنا المسيح - إلى قوله - وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » يدلّ على أنّ انشاء قتلهم إياه أمر متيقّن ، فصحّ أن يكون يقينا مؤكدا لهذا المضمون . ويصحّ أن يكون في موضع الحال من الواو في « قتلوه » ، أي ما قتلوه متيقّنين قتلّه ، ويكون النفي منصبا على القيد والمقيّد معا ، بقرينة قوله قبله « وما قتلوه وما صلبوه » ، أي : هم في زعمهم قتلّه ليسوا بموقنين بذلك للاضطراب الذي حصل في شخصه حين إمساك من أسكوه ، وعلى هذا الوجه فالقتل مستعمل في حقيقته . وضمير النصب في « قتلوه » عائد إلى عيسى بن مريم - عليه السلام - .

وجوز أن يكون القتل مستعملا مجازا في التمكن من الشيء والتغلب عليه كقولهم : قتل الخمر إذا مزجها حتى أزال قوتها ، وقولهم : قتل أرضا عالمها ، ومن شعر الحماسة في باب الهجاء :

بروعك من سعد ابن عمرو جسومها ونزهد فيها حين قتلها خبرا

وقول الشاعر :

كذلك تخبر عنها العالمات بها وقد قتلت بعلمي ذلكم يقنا

وقول الآخر :

قتلتنني الأيام حين قتلتهما خبرا فأنبصر قاتلا مقتولا

وضمير النصب في « قتلوه » عائد إلى العلم من قوله تعالى « ما لهم به من علم » ، فيكون « يقينا » على هذا تمييزا لنسبة (قتلوه) .

ولذلك كله أعقب بالإبطال بقوله « بل رفعه الله إليه » أي فلم يظفروا به . والرفع : إبعاده عن هذا العالم إلى عالم السماوات ، و(إلى) إفادة الانتهاء المجازي بمعنى التشريف ، أي رفعه الله رفع قرب وزلفى .

وقد تقدم الكلام على معنى هذا الرفع ، وعلى الاختلاف في أن عيسى عليه السلام - بقي حياً أو أماته الله : عند قوله تعالى « إني متوفيك ورافعك إلي » في سورة آل عمران .

والتذييل بقوله « وكان الله عزيزاً حكيماً » ظاهر الموقع لأنه لما عزز فقد حقق لغزَه أن يُعزَّز أوليائه ، ولما كان حكيماً فقد أقرن صنَّع هذا الرفع فجعله فتنة للكافرين ، وبصرة للمؤمنين ، وعقوبة لليهودا الخائن .

﴿ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ۝ ١٥٩ ﴾

عطف على جملة « وما قتلوه » وهذا الكلام لإخبار عنهم ، وليس أمراً لهم ، لأن وقوع لام الابتداء فيه ينادي على الخبرية . (وإن) نافية ومن أهل الكتاب صفة لموصوف محذوف تقديره : أحد .

والضمير المجرور عائد لعيسى : أي ليؤمننَّ بعيسى . والضمير في « موته » يحتمل أن يعود إلى أحد أهل الكتاب - أي قبل أن يموت الكتابي ، ويؤيده قراءة أبي بن كعب « إلا ليؤمننَّ به قبل موتهم » . وأهل الكتاب يطلق على اليهود والنصارى ، فأما النصارى فهم مؤمنون بعيسى من قبل . فيتعين أن يكون المراد بأهل الكتاب اليهود . والمعنى أن اليهود مع شدة كفرهم بعيسى لا يموت أحد منهم إلا وهو يؤمن بنبوته قبل موته ، أي ينكشف له ذلك عند الاحتضار قبل انزهاق روحه ، وهذه منة من الله بها على عيسى ، إذ جعل أعداءه لا يخرجون من الدنيا إلا وقد آمنوا به جزاء له على ما لقي من تكذيبهم ، لأنه لم يتمتع بمشاهدة أمة تتبعه . وقيل : كذلك النصراني عند موته ينكشف له أن عيسى عبدالله . وعندي أن ضمير « به » راجع إلى الرفع المأخوذ من فعل « رفعه الله إليه » ، ويعم قوله « أهل الكتاب » اليهود ، والنصارى ، حيث استووا مع اليهود في اعتقاد وقوع الصلب .

والظاهر أن الله يقذف في نفوس أهل الكتابين الشك في صحة الصلب، فلا يزال الشك يخالج قلوبهم ويقوى حتى يبلغ مبلغ العلم بعدم صحة الصلب في آخر أعمارهم تصديقاً لما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث كذب أحبارهم ففتى الصلب عن عيسى - عليه السلام - .

وقيل : الضمير في قوله « موته » عائد إلى عيسى، أي قبل موت عيسى؛ ففرع القائلون بهذا تفاريع : منها أن موته لا يقع إلا آخر الدنيا ليتنم إيمان جميع أهل الكتاب به قبل وقوع الموت ، لأن الله جعل إيمانهم مستقبلاً وجعله قبل موته ، فلزم أن يكون موته مستقبلاً ؛ ومنها ما ورد في الحديث : أن عيسى - عليه السلام - ينزل في آخر مدة الدنيا ليؤمن به أهل الكتاب ، ولا يخفى أن عموم قوله « وإن » من أهل الكتاب يطل هذا التفسير : لأن الذين يؤمنون به - على حسب هذا التأويل - هم الذين سيوجدون من أهل الكتاب لا جميعهم .

والشاهد : الشاهد ؛ يشهد بأنه بلغ لهم دعوة ربهم فأعرضوا ، وبأن التصاري بدلتوا ، ومعنى الآية مفصل في قوله تعالى « يوم يجمع الله الرسل » الآيات في سورة العقود .

﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ
وَبَيَّضْنَاهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ¹⁶⁰ وَأَخَذْنَاهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلَهُمْ
أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبُطْلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ¹⁶¹
لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ
وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ
وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ¹⁶² ﴾

إن كان متعلق قوله « فيما نقضهم » محذوفاً على أحد التوجيهين المتقدمين كان قوله « فيظلم » مفرعاً على مجموع جرائمهم السالفة . فيكون المراد بظلمهم ظلماً آخر غير ما عدّد من قبل ، وإن كان قوله « فيما نقضهم » متعلقاً بقوله « حرّمنا عليهم » فقوله « فيظلم » الخ بدك مطابق من جملة « فيما نقضهم ميثاقهم » بإعادة العامل في البذل منه لطول الفصل . وفائدة الإتيان به أن يظهر تعلقه بقوله « حرّمنا عليهم طيبات » إذ يعدّ ما بينه وبين متعلقه ، وهو قوله « فيما نقضهم ميثاقهم » ليقوى ارتباط الكلام . وأتى في جملة البذل بلفظ جامع للمبدل منه وما عطف عليه : لأنّ نقض الميثاق ، والكفر ، وقتل الأنبياء ، وقولهم قلوبنا غلف ، وقولهم على مريم بهتاناً ، وقولهم قتلنا عيسى : كل ذلك ظلم . فكانت الجملة الأخيرة بمنزلة التذكرة لما تقدّم ، كأنّه قيل : فبذلك كلّ حرّمنا عليهم ، لكن عدل إلى لفظ الظلم لأنّه أحسن تفنّياً ، وأكثر فائدة من الإتيان باسم الإشارة . وقد مرّ بيان ذلك قريباً عند قوله تعالى « فيما نقضهم » .

ويجوز أن يكون ظلماً آخر أجمله القرآن .

وتكثير (ظلم) للتعظيم ، والدول عن أن يقول « فيظلمهم » ، حتّى تأتى الضمائر متتابعة من قوله « فيما نقضهم ميثاقهم وكفرهم » إلى آخره ، إلى الاسم الظاهر وهو « الذين هادوا » لأجل بعد الضمير في الجملة المبدل منها : وهي « فيما نقضهم » . ولأنّ في الموصول وصلته ما يقتضي التنزّه عن السظلم لو كانوا كما وصفوا أنفسهم ، فقالوا « إنّنا هدنا إليك » ؛ فصور الظلم عن الذين هادوا محلّ استغراب .

والآية اقتضت : أن تحرّم ما حرّم عليهم إنّما كان عقاباً لهم ، وأنّ تلك المحرّمات ليس فيها من المفساد ما يقتضي تحرّم تناولها ، وإلاّ لحُرّم عليهم من أوّل مجيء الشريعة . وقد قيل : إنّ المراد بهذه الطيبات هو ما ذكر في قوله تعالى « وعلى الذين هادوا حرّمنا كلّ ذي ظفر ومن البقر والغنم حرّمنا عليهم شحورهما » - إلى قوله - ذلك جزيناهم بينهم » في سورة الأنعام ، فهذا هو الجزاء على ظلمهم .

نقل الفخر في آية سورة الأنعام عن عبد الجبار أنه قال « نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر منهم لأن التكليف تعريض للشواب. والتعريض للشواب إحسان ، فلم يُعْجَز أن يكون التكليف جزاء على الجرم . قال الفخر : والجواب أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لقصد استحقاق الشواب ويمكن أن يكون للجرم » .

وهذا الجواب مصادرة على أن « مما يقوّي الإشكال أن العقوبة حقها أن تُخصَّصَ بالمجرمين ثمّ تنسخ . فالذي يظهر لي في الجواب : إمّا أن يكون سبب تحريم تلك الطيّبات أن ما سرى في طباعهم بسبب بغْيهم وظلمهم من القساوة صار ذلك طبعا في أمزجتهم فاقضى أن يلطّف الله طباعهم بتحريم مأكولات من طبعها تغليظ الطباع ، ولذلك لمّا جاءهم عيسى أحلّ الله لهم بعض ما حرّم عليهم من ذلك لزوال موجب التحريم ، وإمّا أن يكون تحريم ما حرّم عليهم عقابا للذين ظلموا وبغوا ثمّ بقي ذلك على من جاء بعدهم ليكون لهم ذِكْرٌ ويكون للأولّين سوء ذِكر من باب قوله « واتّقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » ، وقول النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - « ما من نفس قتل ظلما إلّا كان على ابن آدم الأول كِفْلٌ من دمه » . ذلك لأنّه أول من سنّ القتل . وإمّا لأنّ هذا التحريم عقوبة ذنبية راجعة إلى الحرمان من الطيّبات فلا نظر إلى ما يعرض لهذا التحريم نارة من الثواب على نيّة الامتثال للنهي ، لندرة حصول هذه النيّة في التّرك .

وصدّهم عن سبيل الله : إن كان مصدّر صدر القاصر الذي مضارعه يصدّ - بكسر الصاد - فالمعنى بإعراضهم عن سبيل الله ؛ وإن كان مصدر المتعدّي الذي قياس مضارعه - بضمّ الصاد - ، فاعلمهم كانوا يصدّون النّاس عن التقوى ، ويقولون : سيغفر لنا ، من زمن موسى قبل أن يحرمّ عليهم بعض الطيّبات . أمّا بعد موسى فقد صدّوا النّاس كثيرا ، وعاندوا الأنبياء ، وحاولوهم على كتم المواعظ ، وكذبوا عيسى ، وعارضوا دعوة محمّد - صلّى الله عليه وسلّم - وسرّكوا لكثير من النّاس ، جهرا أو نقا ، البقاء على الجاهليّة ، كما تقدّم في

قوله « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت » الآيات. ولذلك وصف بكثيرا حالا منه .

وأخذهم الربا الذي نهوا عنه هو أن يأخذوه من قومهم خاصة ويسوغ لهم أخذه من غير الإسرائيليين كما في الإصحاح 23 من سفر التثنية « لا تقرض أخاك بربا رباً فضةٍ أو ربا طعام أو ربا شيء ما مما يقرض بربا. للأجنبي يقرض بربا .

والربا محرم عليهم بنص التوراة في سفر الخروج في الإصحاح 22 « إن أقرضت فضة لشعبي الفقير الذي عندك فلا تكن له كالمرابي لا تضعوا عليه ربا . وأكلهم أموال الناس بالباطل أعم من الربا فيشمل الرشوة المحرمة عندهم ، وأخذهم القداء على الأسرى من قومهم ، وغير ذلك .

والاستدراك بقوله « لكن الراسخون في العلم » الخ ناشيء على ما يوهمه الكلام السابق ابتداء من قوله « يسألك أهل الكتاب » من توغلتهم في الضلالة حتى لا يرجي لأحد منهم خير وصلاح ، فاستدرك بأن الراسخين في العلم منهم ليسوا كما توهم ، فهم يؤمنون بالقرآن مثل عبد الله بن سلام ومخيريق .

والراسخ حقيقة الثابت القندم في المشي ، لا يتزلزل ، واستعير للتمسك من الوصف مثل العلم بحيث لا تغره الشبه. وقد تقدم عند قوله تعالى « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم » في سورة آل عمران .

والراسخ في العلم بعيد عن التكلف وعن التعنت ، فليس بينه وبين الحق حاجب ، فهم يعرفون دلائل صدق الأنبياء ولا يسألونهم خوارق العادات .

وعطف « المؤمنون » على « الراسخون » ثناء عليهم بأنهم لم يسألوا نبيهم أن يريهم الآيات الخوارق للعادة . فلذلك قال « يؤمنون » ، أي جميعهم بما أنزل إليك ، أي القرآن ، وكفاهم به آية ، وما أنزل من قبلك على الرسل ، ولا يعادون رسل الله تعصبا وحمية .

والمراد بالمؤمنين في قوله « والمؤمنون » الذين هداهم الله للإيمان من أهل الكتاب ، ولم يكونوا من الراسخين في العلم منهم ، مثل اليهودي الذي كان يخدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وآمن به .

وعطف « المقيمين » بالنصب ثبت في المصحف الإمام ، وقراه المسلمون في الأقطار دون تكبير ؛ فعلمنا أنه طريقة عربية في عطف الأسماء الدالة على صفات محامد ، على أمثالها ، فيجوز في بعض المعطوفات النصب على التخصيص بالمدح ، والرفع على الاستئناف للاهتمام ، كما فعلوا ذلك في النعوت المتتابعة ، سواء كانت بدون عطف لم بعطف ، كقوله تعالى « ولكن البر من آمن - إلى قوله - والصابرين » . قال سيوريه في كتابه « باب ما ينتصب في التعظيم والمدح وإن شئت جعلته صفة فجرى على الأول ، وإن شئت قطعته فابتدأته » . وذكر من قبيل ما نحن بصده هذه الآية فقال « فلو كان كلُّه رفعا كان جيذاً ، ومثله « والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء » ، ونظيره قول الخريفق :

لا ينعَدَنَّ قومي الذين همُّو سُمَّ العُدَّةِ وآفَّةَ الجزر
النازلون بكلِّ معترك والطيبين معاقِدَ الأزر

في رواية يونس عن العرب : برفع (النازلون) ونصب (الطيبين) ، لتكون نظير هذه الآية . والظاهر أن هذا مما يجري على قصد التفتن عند تكرّر المتتابعات ، ولذلك تكرّر وقوعه في القرآن في معطوفات متتابعات كما في سورة البقرة وفي هذه الآية ، وفي قوله « والصابون » في سورة المائدة .

وروي عن عائشة وأبان بن عثمان أن نصب (المقيمين) خطأ ، من كتاب المصحف وقد عدت من الخطأ هذه الآية . وقوله « ولكن البر من آمن بالله - إلى قوله - والصابرين في البأساء » وقوله « إن هذان لساحران » . وقوله « والصابون » في سورة المائدة . وقرأتها عائشة ، وعبد الله بن مسعود ، وأبسي بن كعب ، والحسن . ومالك بن دينار ، والجاحدري ، وسعيد بن جبير ، وعيسى بن عمر ، وعمرو ابن عبيد : « والمقيمون » - بالرفع - . ولا ترد قراءة الجمهور المجمع عليها بقراءة شاذة .

ومن الناس من زعم أن نصب «المقيمين» ونحوه هو مظهر تأويل قول عثمان لكتاب المصاحف حين أتموها وقرأها أنه قال لهم « أحسنتم وأجملتم وأرى لحنا قليلا مستقيم الحرب بألسنتها ». وهذه أوهام وأخبار لم تصح عن الذين نسبت إليهم. ومن البعيد جداً أن يخطئ كاتب المصحف في كلمة بين أخواتها فيفرداها بالخطأ دون سابقتها أو تابعتها ، وأبعد منه أن يجيء الخطأ في طائفة متعائلة من الكلمات وهي التي إعرابها بالحروف النائية عن حركات الإعراب من المثني والجمع على حدة . ولا أحسب ما رواه عن عائشة وأبان بن عثمان في ذلك صحيحا . وقد علمت وجه عريته في المتعاطفات ، وأما وجه عربية «إن هذان لساحران» فيأتى عند الكلام على سورة طه.

والظاهر أن تأويل قول عثمان هو ما وقع في رسم المصحف من نحو الألفيات المحذوفة. قال صاحب الكشف « وهم كانوا أبعد همة في الغيرة على الإسلام وذبح المطاعن عنه من أن يتركوا في كتاب الله ثلثة ليسدّها من بعدهم وخرقوا برؤفوه من يكتحق بهم . » وقد تقدّم نظير هذا عند قوله تعالى « والصابرين في البأساء والضراء » في سورة البقرة .

والوعد بالأجر العظيم بالنسبة للراسخين من أهل الكتاب لأنهم آمنوا برسولهم وبمحمد - صلى الله عليه وسلم - وقد ورد في الحديث الصحيح : أن لهم أجرين ، وبالنسبة للمؤمنين من العرب لأنهم سبقوا غيرهم بالإيمان .

وقرأ الجمهور : «سنوتهم» - بنون العظمة - وقرأ حمزة وخلف - بياء الغيبة - والضمير عائد إلى اسم الجلالة في قوله « والمؤمنون بالله » .

﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا^{١٦٣} وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا¹⁶⁴ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا¹⁶⁵

استأنفت هذه الآيات الردّ على سؤال اليهود أن يُنزّل عليهم كتابا من السماء ، بعد أن حُصِّقوا في ذلك بتحقيق أسلافهم : بقوله « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك » ، واستطردت بينهما جمل من مخالفة أسلافهم ، وما فالهم من جرّاء ذلك ، فأقبل الآن على بيان أن إزال القرآن على عمّد - صلى الله عليه وسلم - لم يكن بدّعا ، فإتته شأن الوحي للرسول ، فلم يقدح في رسالتهم أنهم لم ينزل عليهم كتاب من السماء .

والتأكيد (بيان) للاهتمام بهذا الخبر أو لتزليل المردود عليهم منزلة من ينكر كيفية الوحي للرسول غير موسى ، إذ لم يتجرّسوا على موجب علمهم حتى أنكروا رسالة رسول لم يُنزل إليه كتاب من السماء .

والوحي إفادة المقصود بطريق غير الكلام، مثل الإشارة قال تعالى : « فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيّا » . وقال داود بن جرير :

يَرْمُونُ بِالْخُطْبِ الطَّوَالِ وَتَارَةً وَحْيُ اللّٰوْحِظِ خَيْفَةَ الرِّقَبَاءِ

والتشبيه في قوله « كما أوحينا إلى نوح » تشبيه بجنس الوحي وإن اختلف أنواعه، فإنّ الوحي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - كان بأنواع من الوحي ورد بيانها في حديث عائشة في الصحيح عن سؤال الحارث بن هشام النبي - صلى الله عليه وسلم - كيف يأتيك الوحي - بخلاف الوحي إلى غيره ممّن سبّاهم الله تعالى فإنّه يحتمل بعض الأنواع، على أنّ الوحي للنبي - صلى الله عليه وسلم - كان منه الكتاب القرآن ولم يكن لبعض من ذكر معه كتاب .

وعدّ الله هنا جمعا من النبيين والمرسلين وذكر أنّه أوحى إليهم ولم يختلف العلماء في أنّ الرسل والأنبياء يُوحى إليهم .

وإنما اختلفت عباراتهم في معنى الرسول والنبىء. ففي كلام جماعة من علمائنا لا نجد تفرقة ، وأن كل نبىء فهو رسول لأنّه يوحى إليه بما لا يخلو من تبليغه ولو الى أهل بيته. وقد يكون حال الرسول مبتدأ بنبوة ثم يعقبها إرساله، فتلك النبوة تمهيد للرسالة كما كان أمر مبدل الوحي إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلأنّه أخبر خديجة ، ونزل عليه « وأنذر عشيرتك الأقربين » . والقول الصحيح أن الرسول أخص، وهو من أوحى إليه مع الأمر بالتبليغ ، والنبىء لا يؤمر بالتبليغ وإن كان قد يبلغ على وجه الأمر بالمعروف والدعاء للخير ، يعنى بدون إنذار وتبشير . وورد في بعض الأحاديث : الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ، وعدّ الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولا . وقد ورد في حديث الشفاعة ، في الصحيح : أن نوحا - عليه السلام - أول الرسل. وقد دلت آيات القرآن على أن الدين كان معروفا في زمن آدم وأن الجزاء كان معلوما لهم ؛ فقد قرّب ابن آدم قربانا ، وقال أحدهما للآخر « إنما يتقبل الله من المتقين » ، وقال له « إني أخاف الله رب العالمين إنني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين » . ودلّ على أنّه لم يكن يومئذ بينهم من يأخذ على يد المعتدي ويتنصف للضعيف من القوي، فلأنّما كان ما تعلموه من طريقة الوعظ والتعليم وكانت رسالة عائلية. ونوح هو أول الرسل ، وهو نوح بن لامك، والعرب تقول : لَمَكَ بن متوشالِح بن أخنوخ. ويسميه المصريون هُرمس، ويسميه العرب إدريس بن يارد بن مهلكشيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم ، حسب - قول التّوّارة - . وفي زمنه وقع الطّوفان العظيم. وعاش تسعمائة وخمسين سنة، وقيل تسعمائة وتسعين سنة ، والقرآن أثبت ذلك . وقد مات نوح قبل الهجرة بثلاثة آلاف سنة وتسعمائة سنة وأربع وسبعين سنة على حسب حساب اليهود المستمدّ من كتابهم . وإبراهيم هو الخليل، إبراهيم بن تارح - والعرب تسميه آزر - بن ناحور بن ساروغ بن أروع بن فالغ بن عابر بن شالح بن قينان بن أرفخشد بن سام بن نوح. ولد سنة 2893 قبل الهجرة، في بلد أوور الكلدانيين، ومات في بلاد الكنعانيين، وهي سوريا، في جبزون حيث مدفنه الآن المعروف ببلد الخليل سنة 2718 قبل الهجرة .

واسماعيل هو ابن إبراهيم من الجارية المصرية هاجر. توفي بمكة سنة 2686 قبل الهجرة تقريبا . وكان إسماعيل رسولا إلى قومه الذين حلّ بينهم من جرّهم وغيرهم ، وإلى أبنائه وأهله ، قال تعالى « واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادقا الوعد وكان رسولا نبيا » .

وإسحاق هو ابن إبراهيم من سارة ابنة عمه ، توفي قبل الهجرة سنة 2613 ، وكان إسحاق نبيا مؤيدا لشرع أبيه إبراهيم ولم يجرى بشرع .

ويعقوب هو ابن إسحاق، الملقب بإسرائيل. توفي سنة 2586 قبل الهجرة. وكان يعقوب نبيا مؤيدا لشرع إبراهيم ، قال تعالى « وأوصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب » ولم يجرى بشرع جديد .

والأسباط هم أسباط إسحاق، أي أحفاده ، وهم أبناء يعقوب اثنا عشر ابنا : روبين ، وشمعون ، وجاد ، ويهوذا ، ويساكر ، وزبولون ، ويوسف ، وبنيامين ، ومنسى ، ودان ، وأشير ، وثغالي . فأما يوسف فكان رسولا لقومه بمصر. قال تعالى خطابا لبني إسرائيل على لسان مؤمن بني إسرائيل، أو خطابا من الله « ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا » . وأما بقية الأسباط فكان كل منهم قائما بدعوة شريعة إبراهيم في بنييه وقومه . والوحي إلى هؤلاء متفاوت .

وعيسى هو عيسى بن مريم، ولد من غير أب قبل الهجرة سنة 622. ورفع إلى السماء قبلها سنة 589. وهو رسول بشرع ناسخ لبعض أحكام التوراة. ودامت دعوته إلى الله ثلاث سنين .

وأيوب هو نبي. قيل: إنه عربي الأصل من أرض عوص ، في بلاد آدوم ، وهي من بلاد حوران ، وقيل، هو أيوب بن ناحور أخى إبراهيم ، وقيل: اسمه عوص ، وقيل: هو يوباب ابن حفيد عيسو . وقيل : كان قبل إبراهيم بمائة سنة.

والصحيح أنه كان بعد إبراهيم وقبل موسى في القرن الخامس عشر قبل المسيح، أي في القرن الحادي والعشرين قبل الهجرة. ويقال: إن الكتاب المنسوب إليه في كتب اليهود أصله مؤلف باللغة العربية وأن موسى - عليه السلام - نقله إلى العبرانية على سبيل الموعظة، فظن كثير من الباحثين في التاريخ أن أيوب من قبيلة عربية. وليس ذلك بعيد. وكان أيوب رسولاً نبياً. وكان له صاحب اسمه اليفاز اليماني هو الذي شدّ أزره في الصبر، كما سنذكره في موضعه. وإنما منع اسمه من الصرف إذ لم يكن من عرب الحجاز ونجد؛ لأن العرب اعتبرت القبائل البعيدة عنبها عجماً، وإن كان أصلهم عربياً، ولذلك منعوا ثمود من الصرف إذ سكنوا الحِجر.

ويونس هو ابن متى من سبط زبولون من بني إسرائيل، بعثه الله إلى أهل نينوى عاصمة الآشوريين، بعد خراب بيت المقدس، وذلك في حدود القرن الحادي عشر قبل الهجرة.

وهارون أخو موسى بن عمران توفي سنة 1972 قبل الهجرة وهو رسول مع موسى إلى بني إسرائيل.

وسليمان هو ابن داود. كان نبياً حاكماً بالتوراة وملياً عظيماً. توفي سنة 1597 قبل الهجرة. ومما أوحى الله به إليه ما تضمنته كتاب الجامعة وكتاب الأمثال من الحكمة والمواعظ، وهي منسوبة إلى سليمان ولم يقل فيها إن الله أوحاها إليه؛ فلعلنا أنها كانت موحى بمعانيها دون لفظها.

وداود أبو سليمان هو داود بن يسي. توفي سنة 1626 قبل الهجرة، بعثه الله لنصر بني إسرائيل. وأنزل عليه كتاباً فيه مواعظ وأمثال، كان بنو إسرائيل يترنمون بفصوله، وهو المسمى بالزبور. وهو مصدر على وزن قحول مثل قبول. ويقال فيه: زبور - بضم الزاي - أي مصدرًا مثل الشكور، ومعناه الكتابة ويسمى المكتوب زبوراً فيجمع على الزبر، قال تعالى «باليّنات والزبر». وقد صار

علما بالغلبة في لغة العرب على كتاب داود النبيؑ، وهو أحد أسفار الكتاب المقدس عند اليهود .

وعُطفت جملة «وآتينَا داود زبورًا» على «أوحينا إليك». ولم يعطف اسم داود على بقية الأسماء المذكورة قبله للإيماء إلى أن الزبور موحى بأن يكون كتابًا.

وقرأ الجمهور «زبورًا» - بفتح الزاي - : وقرأه حمزة وخلف - بضم الزاي - .

وقوله : «ورسلنا قد قصصناهم عليك من قبل» يعني في آي القرآن مثل : هود ، وصالح ، وشعيب ، وزكرياء ، ويحيى ، وإلياس ، وإسحق ، ولوط ، وتبع . ومعنى قوله «ورسلنا لم نقصصهم عليك» لم يذكرهم الله تعالى في القرآن ، فمنهم من لم يرد ذكره في السنة : مثل حنظلة بن صفوان نبي أصحاب الرس ، ومثل بعض حكماء اليونان عند بعض علماء الحكمة . قال السهروردي في حكمة الإشراق «منهم أهل السفارة» . ومنهم من ذكرته السنة : مثل خالد بن منان العبسي .

وإنما ذكر الله تعالى هنا الأنبياء الذين اشتهروا عند بني إسرائيل لأن المقصود محاجتهم . وإنما ترك الله أن يقص على النبيء - صلى الله عليه وسلم - أسماء كثير من الرسل للاكتفاء بمن قصهم عليه ، لأن المذكورين هم أعظم الرسل والأنبياء قصصا ذات عبر .

وقوله «وكلّم الله موسى تكليما» غيّر الأسلوب فعُدل عن العطف إلى ذكر فعل آخر ، لأن لهذا النوع من الوحي مزيد أهمية ، وهو مع تلك المنزلة ليس إنزال كتاب من السماء ، فلماذا لم تكن عبرة إلا بإنزال كتاب من السماء حسب اقتراحهم ، فقد بطل أيضا ما عدا الكلمات العشر المنزلة في الألواح على موسى - عليه السلام - .

وكلام الله تعالى صفة مستقلة عندنا . وهي المتعلقة بإبلاغ مراد الله إلى الملائكة والرسل ، وقد تواتر ذلك في كلام الأنبياء والرسل تواترا ثبت

عند جميع الملبّين ، فكلام الله صفة له ثبت بالشرع لا يدلّ عليها الدليل العقليّ
على التحقّق إذ لا تدلّ الأدلّة العقلية على أنّ الله يجب له إبلاغ مراده الناس بل يجوز أن
يُوجد الموجودات ثم يتركها وشأنها ، فلا يتعلّق علمه بحملها على ارتكاب
حسن الأفعال وتجنّب قبائحها . ألا ترى أنّه خلق العجماوات فما أمرها
ولا نهى ، فلو ترك الناس فوضى كالحَيوان لما استحال ذلك . وأنّه إذا أراد
حمل المخلوقات على شيء يريد فطرها على ذلك فانسأقت إليه بجيلائها ،
كما فطر النحل على إنتاج العسل ، والشجر على الإثمار . ولو شاء لحمل الناس
أيضا على جيّلة لا يعلمونها ، غير أنّنا إذ قد علمنا أنّه عالم ، وأنّه حكيم ،
والعلم يقتضي انكشاف حقائق الأشياء على ما هي عليه عنده ، فهو إذ يعلم حسن
الأفعال وقبحها ، يريد حصول المنافع وانتفاء المضار ، ويرضى بالأولى ،
ويكره الثانية ، وإذا اقتضت حكمته وإرادته أن يجعل البشر قابلا للتعلّم والصالح
وجعل عقول البشر صالحة لبلوغ غايات الخير ، وغايات الشرّ ، والتفتن فيهما ،
بخلاف الحيوان الذي يبلغ فيما جبل عليه من خير أو شرّ إلى غاية فطر عليها
لا يعدوها ، فكان من المتوقع طغيان الشرّ على الخير بعمل فريق الأشرار من البشر
كان من مقتضى الحكمة أن يحمل الناس على فعل الخير الذي يرضاه ،
وترك الشرّ الذي يكرهه ، وحملهم على هذا قد يحصل بخلق أفاضل
الناس وجبلهم على الصلاح والخير ، فيكونون دعاة للبشر ، لكنّ حكمه الله
وفضله اقتضى أن يخلق الصالحين القابلين للخير ، وأن يعينهم على بلوغ ما
جبلوا عليه بإرشاده وهديه ، فخلق النفوس القابلة للنبوة والرسالة وأمدّها
بالإرشاد الدالّ على مراده المعبر عنه بالوحي ، كما اقتضاه قوله تعالى « الله
أعلم حيث يجعل رسالاته » فأثبت رسالة ونهضة المرسّل لقبولها ومن هنا
ثبتت صفة الكلام . فعلمنا بأخبار الشريعة المتواترة أنّ الله أراد من البشر الصلاح
وأمرهم به ، وأن أمره بذلك بلغ الى البشر في عصور كثيرة وذلك يدلّ على أنّ الله
يرضى بعض أعمال البشر ولا يرضى بعضها وأنّ ذلك يسمّى كلاما نفيّا . وهو أزلي .

ثمّ إنّ حقيقة صفة الكلام يحتمل أن تكون من متعلّقات صفة العلم ،
أو من متعلّقات صفة الإرادة ، أو صفة مستقلة متميّزة عن الصفتين الأخريين :

فمنهم من يقول : علم حاجة الناس إلى الإرشاد فأرشدهم، أو أراد هتدي الناس فأرشدهم . ونحن نقول : إن الإلهية تقتضي ثبوت صفات الكمال التي منها الرضا والكراهية والأمر والنهي للبشر أو الملائكة، فثبتت صفة مستقلة هي صفة الكلام النفسي : وكل ذلك متقارب، وتفصيله في علم الكلام .

أما تكليم الله تعالى بعض عباده من الملائكة أو البشر فهو إيجاد ما يعرف منه الملك أو الرسول أن الله يأمر أو ينهى أو يخبر . فالتكليم تعلق لصفة الكلام بالمخاطب على جعل الكلام صفة مستقلة ، أو تعلق العلم بإيصال المعلوم إلى المخاطب ، أو تعلق الإرادة بالإبلاغ المراد إلى المخاطب . فالأشاعر قالوا : تكليم الله عبده هو أن يخلق للعبد إدراكا من جهة السمع يتحصل به العلم بكلام الله دون حروف ولا أصوات . وقد ورد تمثيله بأن موسى سمع مثل الرعد عليم منه مدلول الكلام النفسي . قلت : وقد مثله النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحديث الصحيح عن أبي هريرة « أن الله تعالى إذا قضى الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم، قالوا للذي قال الحق وهو العلي الكبير » ، فعلى هذا القول لا يلزم أن يكون المسموع للرسول أو الملك حروفا وأصواتا بل هو علم يحصل له من جهة سماعه يتصل بكلام الله، وهو تعلق من تعلقات صفة الكلام النفسي بالكلم فيما لا يزال، فذلك التعلق حادث لا محالة كتعلق الإرادة . وقالت المعتزلة : يخلق الله حروفا وأصواتا بلغة الرسول فيسمعها الرسول، فيعلم أن ذلك من عند الله، يعلم يجده في نفسه، يعلم به أن ذلك ورد إليه من قبل الله ، إلا أنه ليس بواسطة الملك ، فهم يفسرونه بمثل ما تفسر به نحن نزول القرآن؛ فإسناد الكلام إلى الله مجاز في الإسناد ، على قولهم ، لأن الله منزّه عن الحروف والأصوات . والكلام حقيقة حروف وأصوات ، وهذه سفسة في الدليل لأنه لا يقول أحد بأن الحروف والأصوات تتصف بها الذات العلية . وهو عندنا وعندهم غير الوحي الذي يقع في قلب الرسول ، وغير التبليغ الذي يكون بواسطة جبريل ، وهو المشار إليه بقوله تعالى « أو من وراء حجاب » .

أما كلام الله الوارد للرسول بواسطة الملك وهو المعبر عنه بالقرآن وبالتوراة وبالإنجيل وبالزبور : فذلك ألفاظ وحروف وأصوات يعلمها الله الملك بكيفية لا تعلمها، يعلم بها الملك أن الله يدلّ ، بالألفاظ المخصوصة الملقاة للملك ، على مدلولات تلك الألفاظ فيلقها الملك على الرسول كما هي قال تعالى «أو يرسلُ رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء» - وقال - نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين ». وهذا لا يمتري في حدوثه من له نصيب من العلم في الدين . ولكن أسك بعض أئمة الإسلام عن التصريح بحدوثه ، أو بكونه مخلوقا ، في مجالس المناظرة التي غشيتها العامة ، أو ظلمة المكابرة ، والتحفز إلى التبرز والأذى : دفعا للإيهام ، وإبقاء على النسبة إلى الإسلام ، وتنصلا من غوغاء الطغام ، فترحم الله نفوسا فتنت ، وأجسادا أوجعت ، وأفواها سككت ، والخير أرادوا ، سواء اقتصدوا أم زادوا . والله حسيب الذين ألبوا عليهم وجمعوا ، وأغروا بهم وبش ما صنعوا .

وقوله «تكليما» مصدر للتوكيد . والتوكيد بالمصدر يرجع إلى تأكيد النسبة وتحقيقها مثل (قد) و(إن)، ولا يقصد به رفع احتمال المجاز ، ولذلك أكدت العرب بالمصدر أفعالا لم تستعمل إلا مجازا كقوله تعالى : «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا» فإنه أراد أنه يطهرهم الطهارة المعنوية، أي الكمال النفسي، فلم يفد التأكيد رفع المجاز . وقالت هند بنت النعمان بن بشير قلم زوجها روح بن زنباع :

بكتى الختر من روح وأنكرت جلده وعجت عجيبا من جذام المطارف
وليس العجيب إلا مجازا ، فالمصدر يؤكد، أي يثبت حصول الفعل المؤكد على ما هو عليه من المعنى قبل التأكيد .

فمعنى قوله «تكليما» هنا : أن موسى سمع كلاما من عند الله ، بحيث لا يحتمل أن الله أرسل إليه جبريل بكلام ، أو أوحى إليه في نفسه . وأما كيفية صدور هذا الكلام عن جانب الله ففرض آخر هو مجال للنظر بين الفرق ، ولذلك

فاحتجاج كثير من الأشاعرة بهذه الآية على كون الكلام الذي سمعه موسى الصفة الذاتية القائمة بالله تعالى احتجاج ضعيف . وقد حكى ابن عرفة أن المازري قال في شرح التلخيص : إن هذه الآية حجة على المعتزلة في قولهم : إن الله لم يكلم موسى مباشرة بل بواسطة خلق الكلام لأنه أكد بالمصدر ، وأن ابن عبد السلام التونسي ، شيخ ابن عرفة ، رده بأن التأكيد بالمصدر لإزالة الشك عن الحديث لا عن المحدث عنه . وتعقبه ابن عرفة بما يؤول إلى تأييد رده ابن عبد السلام .

وقوله «رُسُلًا» حال من المذكورين ، وقد سماهم رسلا لما قدمناه ، وهي حال موطئة لصفتها ، أعني مبشرين ، لأنه المقصود من الحال .

وقوله «ثلاثا» يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، تعليل لقوله «مبشرين ومنذرين» ولا يصح جعله تعليلًا لقوله «إنا أوحينا إليك» لأن ذلك مسوق لبيان صحة الرسالة مع الخلو عن هبوط كتاب من السماء ردًا على قولهم «حتى نُنزل علينا كتابا نقرؤه» . فموقع قوله «ثلاثا» يكون للناس على الله حجة بعد الرسل «موقع الإدماج تعليلًا للأمة بحكمة من الحكم في بعثته الرسل . والحجة ما يدل على صدق المدعى وحقية المعتقد ، فهي تقتضي عدم المؤاخلة بالذنب أو التصغير والمراد هنا العذر البين الذي يوجب التنصل من الغضب والعقاب . فلإرسال الرسل لقطع عذر البشر إذا سئلوا عن جرائم أعمالهم ، واستحقوا غضب الله وعقابه . فعلم من هذا أن للناس قبل إرسال الرسل حجة إلى الله أن يقولوا : «لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين» .

وأشعرت الآية أن من أعمال الناس ما هو بحيث يغضب الله ويعاقب عليه ، وهي الأفعال التي تدل العقول السليمة على قبحها لإفضائها إلى الفساد والأضرار البينة . ووجه الإشعار أن الحجة إنما تُقابل محاولة عمل ما ، فلما بعث الله الرسل لقطع الحجة علمنا أن الله حين بعث الرسل كان يصد أن يؤخذ المبعوث إليهم فاقتضت رحمته أن يقطع حجتهم بعثة الرسل وإرشادهم وإنذارهم ، ولذلك جعل قطع الحجة علة غاية للتبشير والإنذار : إذ التبشير والإنذار إنما يبيتان عواقب الأعمال ، ولذلك لم يعلل بعثة الرسل بالتنبية إلى ما يرضي الله وما يسخطه .

فهذه الآية ملجئة لجميع الفرق إلى القول بأن بعثة الرسل تتوقف عليها المواخذة بالذنوب ، وظاهرها أن سائر أنواع المواخذة تتوقف عليها ، سواء في ذلك الذنوب الراجعة إلى الاعتقاد ، والراجعة إلى العمل ، وفي وجوب معرفة الله . فلإرسال الرسل عندنا من تمام العدل من الله لأنه لو لم يرسلهم لكانت المواخذة بالعذاب مجرد الإطلاق الذي تقتضيه المخالفة إذ لا يسأل عما يفعل ، وكانت عدلا بالمعنى الأعم .

فأما جمهور أهل السنة ، الذين تترجم عن أقوالهم طريقة الأشعري ، فعمموا وقالوا : لا يثبت شيء من الواجبات ، ولا مواخذة على ترك أو فعل إلا ببعثة الرسل حتى معرفة الله تعالى ، واستدلوا بهذه الآية وغيرها : مثل « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وبالإجماع . وفي دعوى الإجماع نظر ، وفي الاستدلال به على أصل من أصول الدين نظر آخر ، وفي الاستدلال بالآيات ، وهي ظواهر ، على أصل من أصول الدين نظر ثالث ، إلا أن يقال : إنها تكاثرت كثرة أبلغتها إلى مرتبة القطع ، وهذا أيضا مجال للنظر ، وهم ملجئون إلى تأويل هذه الآية ، لأنهم قائلون بمواخذة أهل الفترة على إشراكهم بالله . والجواب أن يقال : إن الرسل في الآية كل إفرادي ، صادق بالرسول الواحد ، وهو يختلف باختلاف الدعوة . فأما الدعوة إلى جملة الإيمان والتوحيد فقد تقررت بالرسول الأولين ، الذين تقرّر من دعواتهم عند البشر وجوب الإيمان والتوحيد ، وأما الدعوة إلى تفصيل الآيات والصفات وإلى فروع الشرائع ، فهي تقرّر بمجيء الرسل الذين يختصون بأمر معروف .

وأما المعتزلة فقد أثبتوا الحسن والقبح الذاتيين في حالة عدم إرسال رسول ، فقالوا : إن العقل يثبت به وجوب كثير من الأحكام ، وحرمة كثير ، لا سيما معرفة الله تعالى ، لأن المعرفة دافعة للضرر المظنون ، وهو الضرر الأخروي ، من لحاق العذاب في الآخرة . حيث أخبر عنه جمع كثير ، وخوف ما يترتب على اختلاف الفيرق في معرفة الصانع قبل المعرفة الصحيحة من المحاربات ، وهو ضرر دنيوي ، وكل ما يدفع الضرر المظنون أو المشكوك واجب عقلا ،

كمن أراد سلوك طريق فأخبر بأن فيه سبعا ، فإن العقل يقتضي أن يتوقف ويبحث حتى يعلم أيسلك ذلك الطريق أم لا، وكذلك وجوب النظر في معجزة الرسل وسائر ما يؤدي إلى ثبوت الشرائع. فلذلك تأولوا هذه الآية بما ذكره في الكشف إذ قال « فإن قلت : كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة، والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة بالنظر في تلك الأدلة، أي قبل الرسالة. قلت : الرسل منبهون عن الغفلة وباعثون على النظر مع تبليغ ما حملوه من أمور الدين وتعليم الشرائع ، فكان إرسالهم إزاحة للعلة وتيسيرا للإلزام بالحجة. يعني أن بعثة الرسل رحمة من الله لا عدل ، ولو لم يعيظهم لكانت المؤاخذه على القبائح عدلا ، فبعثة الرسل إتمام للحجة في أصل المؤاخذه ، وإتمام للحجة في زيادة التزكية أن يقول الناس : ربنا ليم لم ترشدنا إلى ما يرفع درجاتنا في مراتب الصديقين وقصرتنا على مجرد النجاة من العذاب ، حين اهتدينا لأصل التوحيد بقولنا .

وقال الماتريدي بموافقة الجمهور فيما عدا المعرفة بالله تعالى عند إرادة إفحام الرسل خاصة لأنه رآه مبنى أصول الدين ، كما يشير إليه قول صدر الشريعة في التوضيح « أي يكون الفعل صفة يحمده فاعل الفعل ويشاب لأجلها أو يذم ويعاقب لأجلها ؛ لأن وجوب تصديق النبي إن توقف على الشرع يلزم الدور وصرح أيضا بأنها تعرف بالشرع أيضا .

وقد ضايق المعتزلة الأشاعرة في هذه المسألة بخصوص وجوب المعرفة فقالوا : لو لم تجب المعرفة إلا بالشرع للزم إفحام الرسل ، فلم تكن للبعثة فائدة . ووجه اللزوم أن الرسول إذا قال لأحد : انظر في معجزتي حتى يظهر صدقي لديك، فله أن يقول : لا أنظر ما لم يجب علي ، لأن ترك غيبو الواجب جائز ، ولا يجب علي حتى يثبت عندي الوجوب بالشرع ، ولا يثبت الشرع ما دمت لم أنظر ، لأن ثبوت الشرع نظري لا ضروري. وظاهرهم الماتريديّة وبعض الشافعية على هذا الاستدلال .

ولم أر للأشاعرة جوابا مقنعا ، سوى أن إمام الحرمين في الإرشاد أجاب : بأن هذا مشترك الإلزام لأن وجوب التأمل في المعجزة نظري لا ضروري لا محالة ، فلمن دعاه الرسول أن يقول : لا أنأمل في المعجزة ما لم يجب ذلك عليّ عقلا ، ولا يجب عليّ عقلا ما لم أنظر ، لأنه وجوب نظري ، والتفكري يحتاج إلى ترتيب مقدّمات ، فأنا لا أرتبها . وتبعه على هذا الجواب جميع المتكلمين بعده من الأشاعرة مثل البيضاوي والعصدي والتفنزاني . وقال ابن عرفة في الشامل : إنّه اعتراف بلزوم الإفحام فلا يزيل الشبهة بل يعمّمها بيننا وبينهم ، فلم يحصل دفع الإشكال وكلام ابن عرفة ردّا متمكّن .

والظاهر أن مراد إمام الحرمين أن يُسقط استدلال المعتزلة لأنفسهم على الوجوب العقلي بتمحّص الاستدلال بالأدلة الشرعية وهو مطلوبنا .

وأنا أرى أن يكون الجواب بأحد طريقتين :

أولهما بالمنع وهو أن نمنع أن يكون وجوب سماع دعوة الرسول متوقفا على الإصغاء إليه ، والنظر في معجزته ، وأنه لو لم يثبت وجوب ذلك بالعقل يلزم إفحام الرسول ، بل ندعي أن ذلك أمر ثبت بالشرائع التي تعاقب ورودها بين البشر ، بحيث قد علم كل من له علاقة بالمدينة البشرية بأنّ دعاء أتوا إلى الناس في عصور مختلفة ، ودعوتهم واحدة : كلّ يقول إنّه مبعوث من عند الله ليدعو الناس إلى ما يريد الله منهم ، فاستقرّ في نفوس البشر كلّهم أن هنالك إيمانا وكفرا ، ونجاة وارتباقا ، استقرارا لا يجدون في نفوسهم سبيلا إلى دفعه ، فإذا دعا الرسول الناس إلى الإيمان حضرت في نفس المدعو السامع تلك الأخبار الماضية والمحاورات ، فوجب عليه وجوبا اضطراريا استماعه والنظر في الأمر المقرر في نفوس البشر ، ولذلك آخذ الله أهل الفترة بالإشراك كما دلّت عليه نصوص كثيرة من الكتاب والسنة . ولذلك فلو قدّرنا أحدا لم يخالط جماعات البشر ، ولم يسبق له شعور بأنّ الناس آمنوا وكفروا وأثبتوا وعطلوا ، لما وجب عليه الإصغاء إلى الرسول لأنّ ذلك

الاتساق الضروري مفقود عنده . وعلى هذا الوجه يكون الوجوب غير شرعي ، ولا عقلي نظري ، بل هو من الأمور الضرورية التي لا يستطيع دفعها فلا عجب أن تقع المؤاخذه بتعمد مخالفتها .

وثاني الجوابين بالتسليم ، غير أن ما وقر في جبلت البشر من استطلاع الحوادث والأخبار الجديدة ، والإصغاء لكل صاحب دعوة ، أمر يحمل كل من دعاه الرسول إلى الدين على أن يستمع لكلامه ، ويتلقى دعوته وتحدياته ومجزته ، فلا يشعر إلاّ وقد سلكت دعوته إلى نفس المدعو ، فحرّكت فيه داعية النظر ، فهو بنجذب إلى تلقى الدعوة ، ويبدأ ويبدأ ، حتى يجد نفسه قد وعاهها وعلمها علماً لا يستطيع بعده أن يقول : إني لا أنظر المعجزة ، أو لا أصغي إلى الدعوة . فإن هو أعرض بعد ذلك فقد اختار العمى على الهدى ، فكان مؤاخذاً ، فلو قدرنا أحداً مرّ برسول يدعو فثقله شاغل عن تعرف أمره والإصغاء لكلامه والنظر في أعماله ، لسئنا أنه لا يكون مخاطباً ، وأن هذا الواحد وأمثاله إذا أفحم الرسول لا تصطل الرسالة ، ولكنه خسر هديه ، وسقته نفسه .

ولا يرد علينا أن من سمع دعوة الرسول فجعل أصابعه في أذنيه وأعرض هارباً حيثنذ ، لا يتوجه إليه وجوب المعرفة ، لأن هذا ما صنع صنعه إلاّ بعد أن علم أنه قد نهياً لتوجه المؤاخذه عليه إذا سمع فعصى ، وكفى بهذا شعوراً منه بتوجه التكليف إليه فيكون مؤاخذاً على استجابته العمى على الهدى ، كما قال تعالى في قوم نوح « وإني كلّما دعوتهم (أي إلى الإيمان) لتنفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم » .

والإظهار في مقام الإضمار في قوله « بعد الرسل » دون أن يقال : بعدهم ، للاهتمام بهذه القضية واستقلالها في الدلالة على معناها حتى تسير مسرى الأمثال .

ومناسبة التذييل بالوصفين في قوله « عزيراً حكيماً » : أمّا بوصف الحكيم فظاهرة ،

لأن هذه الأخبار كلها دليلٌ لحكمته تعالى، وأما بوصف العزيز فلأنّ العزيز يناسب عزّته أن يكون غالباً من كلّ طريق فهو غالب من طريق المعبودية ، لا يُسأل عما يفعل ، وغالب من طريق المعقوليّة إذ شاء أن لا يتأخّذ عبيده إلّا بعد الأدلة والبراهين والآيات . وتأخّر وصف الحكيم لأنّ إجراء عزّته على هذا التمام هو أيضاً من ضروب الحكمة الباهرة .

﴿ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَكُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ ١٦٦

هذا استدراك على معنى آثاره الكلام : لأنّ ما تقدّم من قوله « يسألك أهل الكتاب » مسوق مساق بيان تعنتهم ومكابرتهم عن أن يشهدوا بصدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - وصحة نسبة القرآن إلى الله تعالى ، فكان هذا المعنى يستلزم أنّهم يأبون من الشهادة بصدق الرسول ، وأنّ ذلك يحزن الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، فجاء الاستدراك بقوله « لكن الله يشهد » . فإنّ الاستدراك تعقيب الكلام برفع ما يتوهم ثبوته أو نفيه . والمعنى : لم يشهد أهل الكتاب لكن الله شهد وشهادة الله خير من شهادتهم .

وقد مضى عند قوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » في سورة البقرة ، أنّ حقيقة الشهادة لإخبار لتصديق مخبر ، وتكذيب مخبر آخر . وتقدّم أنّها تطلق على الخبر المحقّق الذي لا يتطرّقه الشكّ عند قوله تعالى « شهد الله أنّه لا إله إلّا هو » في سورة آل عمران . فالشهادة في قوله « لكن الله يشهد » أطلقت على الإخبار بنزول القرآن من الله إطلاقاً مجازياً ، لأنّ هذا الخبر تضمّن تصديق الرسول وتكذيب معانديه ، وهو إطلاق على وجه الاستعارة من الإطلاق الحقيقي هو غير الإطلاق الذي في قوله « شهد الله أنّه لا إله إلّا هو » فإنّه على طريقة المجاز المرسل . وعطف شهادة الملائكة على شهادة الله : لزيادة تقرير هذه الشهادة بتعدد الشهود ، ولأنّ شهادة الله مجاز في العلم وشهادة الملائكة

حقيقة . وإظهار فعل « يشهدون » مع وجود حرف العطف للتأكيد . وحرف (لكن) بسكون النون مخففت لكن المشددة النون التي هي من أخوات (إن) وإذا خففت بطل عملها .

وقوله « وكفى بالله شهيدا » يتجري على الاحتمالين .

وقوله « بما أنزل إليك أنزله بعلمه » وقع تحويل في تركيب الجملة لقصد الإجمال الذي يعقبه التفصيل ، ليكون أوقع في النفس . وأصل الكلام : يشهد بإنزال ما أنزله إليك بعلمه ؛ لأن قوله « بما أنزل إليك » لم يؤد المشهود به إلا ضمنا مع المشهود فيه إذ جاء باسم الموصول ليوصل بصلة فيها إيماء إلى المقصود ، ومع ذلك لم يذكر المقصود من الشهادة الذي هو حق مدخول الباء بعد مادة شهد ، فتكون جملة « أنزله بعلمه » مكملة معنى الشهادة . وهذا قريب من التحويل الذي يستعمله العرب في تمييز النسبة . وقال الزمخشري : « موقع قوله « أنزله بعلمه » من قوله « لكن الله يشهد بما أنزل إليك » موقع الجملة المفسرة لأنه بيان للشهادة وأن شهادته بصحته أنه أنزله بالنظم المعجز . فلعله يجعل جملة « لكن الله يشهد بما أنزل إليك » مستقلة بالالفائدة ، وأن معنى « بما أنزل إليك » بصحة ما أنزل إليك ، وما ذكرته أعرق في البلاغة .

ومعنى « أنزله بعلمه » أي متلبسا بعلمه ، أي بالغا الغاية في باب الكتب السماوية ، شأن ما يكون بعلم من الله تعالى ، ومعنى ذلك أنه معجز لفظا ومعنى ، فكما أعجز البلاء من أهل اللسان أعجز العلماء من أهل الحقائق العالية .

والباء في قوله « وكفى بالله شهيدا » زائدة للتأكيد ، وأصله : كفى الله شهيدا كقولهم :

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا

أو يضمّن (كفى) معنى اقتنعوا ، فتكون الباء التعلية :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَلُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا ^{١٦٧}

يجوز أن يكون المراد بالذين كفروا هنا أهل الكتاب ، أي اليهود ، فتكون الجملة بمنزلة الفذلّة للكلام السابق الرادّ على اليهود من التحاور المتقدم . وصدّهم عن سبيل الله يحتمل أن يكون من صدّ القاصر الذي قياس مضارعه يصدّ - بكسر الصاد - ، أي أعرضوا عن سبيل الله. أي الإسلام، أو هو من صدّ المتعدي الذي قياس مضارعه - بضم الصاد - ، أي صدّوا الناس. وحذف المفعول لقصد التكثير . فقد كان اليهود يتعرّضون للمسلمين بالفتنة ، ويقوون أوهام المشركين بتكذيبهم النبي - صلى الله عليه وسلم - . ويجوز أن يكون المراد بالذين كفروا المشركين ، كما هو الغالب في إطلاق هذا الوصف في القرآن ، فتكون الجملة استئنافا ابتدائيا ، انتقل إليه بمناسبة السخوض في مناواة أهل الكتاب للإسلام . وصدّهم عن سبيل الله، أي صدّهم الناس عن الدخول في الإسلام مشهور .

والضلال الكفر لأنّه ضياع عن الإيمان ، الذي هو طريق الخير والسعادة ، فإطلاق الضلال على الكفر استعارة مبنية على استعارة الطريق المستقيم للإيمان .

ووصف الضلال بالبعيد مع أنّ البعد من صفات المسافات هو استعارة البعد لشدة الضلال وكماله في نوعه ، بحيث لا يدرك مقداره ، وهو تشبيه شائع في كلامهم : أن يشبهوا بلوغ الكمال بما يدلّ على المسافات والنهايات كقولهم : بعيد الغور ، وبعيد القمر ، ولا نهاية له، ولا غاية له، ورجل بعيد الهمة ، وبعيد المرمى ، ولا منتهى لكبارها ، وبحر لا ساحل له ، وقولهم : هذا إغراق في كذا .

ومن بديع مناسبه هنا أنّ الضلال الحقيقي يكون في الفياضي والموامي ، فإذا اشتدّ التيه والضلال بعد صاحبه عن المعمور ، فكان في وصفه بالبعيد تعاهدا للحقيقة ، وإيماء إلى أنّ في إطلاقه على الكفر والجهل نقلا عرفيا .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ

طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٦٩﴾

الجملة بيان لجملة «قد ضلّوا ضلالاً بعيداً» ، لأنّ السامع يترقب معرفة جزاء هذا الضلال فينته هذه الجملة .

وإعادة الموصول وصلته دون أن يذكر ضميرهم لتنبئ عليه صلة «وظلموا» ، ولأنّ في تكرير الصلّة تنديدا عليهم . ويجيء على الوجهين في المراد من الذين كفروا في الآية التي قبلها أن يكون عطف الظلم على الكفر في قوله «إنّ الذين كفروا وظلموا» إمّا أن يراد به ظلم النفس ، وظلم النبي والمسلمين ، وذلك اللائق بأهل الكتاب ؛ وإمّا أن يراد به الشرك ، كما هو شائع في استعمال القرآن كقوله «إنّ الشرك لظلم عظيم» ، فيكون من عطف الأخص على الأعم في الأنواع ؛ وإمّا أن يراد به التعدي على الناس ، كظلمهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بإخراجه من أرضه ، وتأليب الناس عليه ، وغير ذلك ، وظلمهم المؤمنين بتعذيبهم في الله ، وإخراجهم ، ومصادرتهم في أموالهم ، ومعاملتهم بالنفاق والسخرية والخداع ؛ وإمّا أن يراد به ارتكاب المفساد والجرائم ممّا استقرّ عند أهل العقول أنّه ظلم وعدوان .

وقوله «لم يكن الله ليغفر لهم» صيغة جحود ، وقد تقدّم بيانها عند قوله تعالى «ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب» في سورة آل عمران ، فهي تقتضي تحقيق النفي ، وقد نفى عن الله أن يغفر لهم تحذيراً من البقاء على الكفر والظلم ، لأنّ هذا الحكم يبط بالوصف ولم يبط بأشخاص معروفين ، فإنّهم أقنعوا عن الكفر والظلم لم يكونوا من الذين كفروا وظلموا . ومعنى نفى أن يهديهم طريقاً : إن كان طريقاً يوم القيامة فهو واضح : أي لا يهديهم طريقاً بوصلهم إلى مكان إلاّ طريقاً يوصل إلى جهنّم . ويجوز أن يراد من الطريق الآيات في الدنيا ، كقوله «اهدنا الصراط المستقيم» . فنفي هديهم إليه

إنذار بأن الكفر والظلم من شأنهما أن يخيما على القلب بفشاوة تمتعه من وصول الهدى إليه ، ليحذر المتلبس بالكفر والظلم من التوغل فيهما ، فلعله أن يصبح ولا مختص له منهما. وفي هدى الله أياهم على هذا الوجه مجاز عقلي في نفي تيسر أسباب الهدى بحسب قانون حصول الأسباب وحصول آثارها بعدها. وعلى أي الاحتمالين فتوبة الكافر الظالم بالإيمان مقبولة ، وكثيرا ما آمن الكافرون الظالمون وحسن إيمانهم ، وآيات قبول التوبة ، وكذلك مشاهدة الواقع ، مما يهدي إلى تأويل هذه الآية ، وتقديم نظير هذه الآية قريبا ، أي «الذين آمنوا ثم كفروا» الآية .

وقوله «إلا طريق جهنم» استثناء متصل إن كان الطريق الذي نفي هديهم إليه الطريق الحقيقي ، ومنقطع إن أريد بالطريق الأول الهدى . وفي هذا الاستثناء تأكيد الشيء بما يشبه ضده : لأن الكلام مسوق للإنذار ، والاستثناء فيه راحة لإطاع ، ثم إذا سمع المستني تبيين أنه من قبيل الإنذار . وفيه تهكم لأنه استثنى من الطريق المعمول وليهديهم ، وليس الإقحام بهم في طريق جهنم بهدي لأن الهدى هو إرشاد الضال إلى المكان المحبوب .

ولذلك عقبه بقوله «وكان ذلك» أي الإقحام بهم في طريق النار على الله يسيرا إذ لا يعجزه شيء ، وإذ هم عبيده يصرفهم إلى حيث يشاء .

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ١٧٥﴾

بعد استفراغ الحوار مع أهل الكتاب ، ثم خطاب أهل الكفر بما هو صالح لأن يكون شاملا لأهل الكتاب ، وجه الخطاب إلى الناس جميعا :

ليكون تذييلاً وتأكيداً لما سبقه ، إذ قد تهيأ من القوارع السالفة ما قامت به الحجّة ، واتسعت المحجّة ، فكان المقام للأمر باتّباع الرسول والإيمان . وكذلك شأن الخطيب إذا تهيأت الأسماع ، ولانت الطباع . ويسمّى هذا بالمقصد من الخطاب ، وما يتقدّمه بالمقدمة . على أنّ الخطاب ببيأئها الناس يعني خصوص المشركين في الغالب ، وهو المناسب لقوله « فسامنوا خيراً لكم » .

والتعريف في (الرسول) للعهد ، وهو المعهود بين ظهرانيهم . (والحقّ) هو الشريعة والقرآن ، و« من ربكم » متعلّق بـ(جاءكم) ، أو صفة للحقّ ، و(من) للابتداء المجازي فيهما ، وتعدية جاء إلى ضمير المخاطبين ترغيب لهم في الإيمان لأنّ الذي يجيئ مهتماً بناس يكون حقّاً عليهم أن يتبعوه ، وأيضاً في طريق الإضافة من قوله « ربكم » ترغيب ثانٍ . لما تدلّ عليه من اختصاصهم بهذا الدّين الذي هو آت من ربّهم ، فلذلك أتى بالأمر بالإيمان مفرّعا على هاتين الجملتين بقوله « فآمنوا خيراً لكم » .

وانتصب « خيراً » على تعلّقه بمحذوف لازم الخلف في كلامهم لكثرة الاستعمال ، فجترى مجرى الأمثال ، وذلك فيما دلّ على الأمر والنهي من الكلام نحو « انتهوا خيراً لكم » ، ووراءك أوسع لك ، أي تأخّر ، وحسبك خيراً لك ، وقول عمر بن أبي ربيعة :

فواعديه سرّحتني مالك أو الرئي بينهما . أسهلاً

فنصبه ممّا لم يُختلف فيه عن العرب ، واتفق عليه أئمة النحو ، وإنّما اختلفوا في المحذوف : فجعله الخليل وسيبويه فعلاً أمراً مدلولاً عليه من سياق الكلام ، تقديره : ايت أو اقصد ، قال : لأنك لما قلت له : انته ، أو افع ، أو حسبك ، فأنت تحمله على شيء آخر أفضل له . وقال الفراء من الكوفيّين : هو في مثله صفة مصدر محذوف ، وهو لا يتأتّى فيما كان منتصباً بعد نهي ، ولا فيما كان منتصباً بعد غير متصرّف ، نحو : وراءك وحسبك . وقال الكسائي والكوفيّون : نصب بكان محذوفة مع خبرها ، والتقدير : يكن خيراً . وعندي : أنّه منصوب على

الحال من المصدر الذي تضمنه الفعل ، وخذّه ، أو مع حرف النهي . والتقدير : فأتسوا حال كون الإيمان خيرا ، وحسبك حال كون الاكتفاء خيرا ، ولا تفعل كذا حال كون الانتهاء خيرا . وعود الحال إلى مصدر الفعل في مثله كعود الضمير إليه في قوله « اعدلوا هو أقرب للتقوى » ، لا سيما وقد جرى هذا مجرى الأمثال ، شأن الأمثال قوة الإيجاز . وقد قال بذلك بعض الكوفيين وأبو البقاء . وقوله « وإن تكفروا » أريد به أن تبقوا على كفركم .

وقوله « فإن الله ما في السماوات وما في الأرض » هو دليل على جواب الشرط ، والجواب محذوف لأنّ التقدير : إن تكفروا فإن الله غني عن إيمانكم لأنّ الله ما في السماوات وما في الأرض ، وصرّح بما حذف هنا في سورة الزمر في قوله تعالى « إن تكفروا فإن الله غني عنكم » وفيه تعريض بالمخاطبين ، أي أن تكفركم لا يفلتكم من عقابه ، لأنكم عبيده ، لأنّ له ما في السماوات وما في الأرض .

﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴾ .

استئناف ابتدائي بخطاب موجه إلى النصارى خاصة .

وخطوبوا بعنوان أهل الكتاب تعريضا بأنّهم خالفوا كتابهم .

وقرئتم أنّهم المراد هي قوله « إنّما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله » إلى قوله — أن يكون عبدا لله « فإنّه بيان للمراد من إجمال قوله « لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحق » وابتدئت موعظتهم بالتهني عن الغلو لأنّ النصارى غلّوا في تعظيم عيسى — فادّعوا له بنوة الله . وجعلوه ثالث الآلهة .

والغلّو : تجاوز الحدّ المألوف ، مشتق من غلوة السهم ، وهي منتهى اندفاعه ،

واستعير للزيادة على المطلوب من المعقول ، أو المشروغ في المعتقدات ، والإدراكات ، والأفعال . والغلو في الدين أن يظهر المتدين ما يفوت الحد الذي حدّد له الدين . ونهاهم عن الغلو لأنّه أصل لكثير من ضلالهم وتكذيبهم للرسل الصادقين . وغلو أهل الكتاب تجاوزهم الحد الذي طلبه دينهم منهم : فاليهود طولوا باتّباع التّوراة ومحبّة رسولهم ، فتجاوزوه إلى بغضة الرسل كعيسى ومحمّد - عليهما السّلام - ، والنصارى طولوا باتّباع المسيح فتجاوزوا فيه الحد إلى دعوى إلهيته أو كونه ابن الله ، مع الكفر بمحمّد - صلى الله عليه وسلّم - .

وقوله « ولا تقولوا على الله إلاّ الحق » عطف خاص على عام للاهتمام بالنهي عن الافتراء الشيع .

وفعل القول إذا عدّي بحرف (على) دلّ على أنّ نسبة القائل القول إلى المجرور بد(على) نسبة كاذبة ، قال تعالى « ويقولون على الله الكذب » . ومعنى القول على الله هنا : أن يقولوا شيئاً يزعمون أنّه من دينهم ، فإنّ الدين من شأنه أن يتلقّى من عند الله .

وقوله « إنّما المسيح عيسى ابن مريم » جملة مبيّنة للحد الذي كان الغلو عنده ، فإنّه مجمل ، ومبيّنة للمراد من قول الحق .

ولكونها تنزّل من النّبي قبلها منزلة البيان فصلت عنها . وقد أفادت الجملة قصر المسيح على صفات ثلاث : صفة الرّسالة ، وصفة كونه كلمة الله أقيمت إلى مريم ، وصفة كونه روحاً من عند الله . فالقصر قصر موصوف على صفة . والقصد من هذا القصر لإبطال ما أحدثه غلوهم في هذه الصفات غلوّاً أخرجهما عن كنهها ؛ فإنّ هذه الصفات ثابتة لعيسى ، وهم مثبتون لها فلا يُنكر عليهم وصف عيسى بها ، لكنّهم تجاوزوا الحد المحلود لها فجعلوا الرّسالة البنوة ، وجعلوا الكلمة اتّحاد حقيقة الإلهية بعيسى في بطن مريم فجعلوها

عيسى ابن الله ومريم صاحبة الله - سبحانه - ، وجعلوا معنى الروح على ما به تكونت حقيقة المسيح في بطن مريم من نفس الإلهية .

والقصر إضافي، وهو قصر أفراد، أي عيسى مقصور على صفة الرسالة والكلمة والروح ، لا يتجاوز ذلك إلى ما يزداد على تلك الصفات من كون المسيح ابن الله واتحاد الإلهية به وكون مريم صاحبة .

ووصف المسيح بأنه كلمة الله وصف جاء التعبير به في الأنجيل؛ ففي صدر إنجيل يوحنا « في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله - ثم قال - والكلمة صار جسدا وحل بيننا ». وقد حكاه القرآن وأثبتته فدل على أنه من الكلمات الإنجيلية، فمعنى ذلك أنه أثر كلمة الله . والكلمة هي التكوين، وهو المعبر عنه في الاصطلاح بـ(كُن) . فإطلاق الكلمة على التكوين مجاز، وليس هو بكلمة، ولكنه تعالق القدرة . ووصف عيسى بذلك لأنه لم يكن لتكوينه التأثير الظاهر المعروف في تكوين الأجنة، فكان حلوله بتعلق القدرة، فيكون في « كلمته » في الآية مجازان : مجاز حذف، ومجاز استعارة صار حقيقة عرفية .

ومعنى « ألقاها إلى مريم » أوصلها إلى مريم ، وروعي في الضمير تأنيث لفظ الكلمة ، وإلا فإن المراد منها عيسى ، أو أراد كلمة أمر التكوين . ووصف عيسى بأنه روح الله وصف وقع في الأنجيل. وقد أقره الله هنا، فهو مما نزل حقاً .

ومعنى كون عيسى روحاً من الله أن روحه من الأرواح التي هي عناصر الحياة ، لكنها نسبت إلى الله لأنها وصلت إلى مريم بدون تكون في نطفة فهذا امتياز عن بقية الأرواح . ووصف بأنه مبتدأ من جانب الله، وقيل : لأن عيسى لما غلبت على نفسه الملكية وصف بأنه روح ، كأن حظوظ الحيوانية مجردة عنه . وقيل : الروح النفخة. والعرب تسمى النفس روحاً والنفخ روحاً. قال ذو الرمة يذكر لرفيقه أن يوقد ناراً بحطب :

فقلت له ارفعها إليك فأحيها برُوحك واقتنه لها قِيَمَةً قَدَرًا
(أى بنفخك) .

وتلقب عيسى بالروح طفحت به عبارات الأنجيل . (من) ابتدائية على التقدير .
فإن قلت : ما حكمة وقوع هذين الوصفين هنا على ما فيهما من شبهة
ضلت بها النصارى ، وهلا وصف المسيح في جملة القصر بمثل ما وصف به
محمد - صلى الله عليه وسلم - في قوله تعالى « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى
إلى » فكان أصرح في بيان العبودية ، وأنفى للضلال .

قلت : الحكمة في ذلك أن هذين الوصفين وقعا في كلام الإنجيل ، أو في
كلام الحواريين وصفا لعيسى - عليه السلام - ، وكانا مفهومين في لغة
المخاطبين يومئذ ، فلمّا تغيّرت أساليب اللغات وساء الفهم في إدراك الحقيقة
والمجاز تسرّب الضلال إلى النصارى في سوء وضعهما فأريد التنبيه على ذلك
الخطأ في التأويل ، أى أن قصارى ما وقع لديكم من كلام الأنجيل هو وصف
المسيح بكلمة الله وبروح الله ، وليس في شيء من ذلك ما يؤدّى إلى اعتقاد أنه
ابن الله وأنه إله .

وتصدير جملة القصر بأنه رسول الله ينادى على وصف العبودية إذ لا يرسل
إلا إله إلهامه مثله ، فقيه كفاية من التنبيه على معنى الكلمة والروح .

﴿ فَآمَنُوا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا
اللّٰهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحٰنَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ
وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللّٰهِ وَكِيلًا ۝ ١٦١ ﴾

الفاء للتفريع عن جملة القصر وما بنيت عليه . أى إذا وضع كل ما بينه الله

من وحدانيته ، وتنزيهه ، وصدق رسله ، يفرض أن أترككم بالإيمان بالله ورسوله . وأمروا بالإيمان بالله مع كونهم مؤمنين ، أي النصارى ، لأنهم لما وصفوا الله بما لا يليق فقد أفسدوا الإيمان ، وليكون الأمر بالإيمان بالله تمهيدا للأمر بالإيمان برسله ، وهو المقصود ، وهذا هو الظاهر عندي . وأريد بالرسول جميعهم ، أي لا تكفروا بواحد من رسله . وهذا بمنزلة الاحتراز عن أن يتوهم متوهمون أن يعرضوا عن الإيمان برسالة عيسى - عليه السلام - مبالغة في نفى الإلهية عنه .

وقوله « ولا تقولوا ثلاثة » أي لا تنطقوا بهذه الكلمة ، ولعلها كانت شعارا للنصارى في دينهم ككلمة الشهادة عند المسلمين ، ومن عوائدهم الإشارة إلى التثليث بالأصابع الثلاثة : الإبهام والخنصر والبنصر . والمقصود من الآية النهي عن النطق بالمشتهر من مدلول هذه الكلمة وعن الاعتقاد . لأن أصل الكلام الصدق فلا ينطق أحد إلا عن اعتقاد ، فالنهي هنا كناية بإرادة المعنى ولازمه . والمخاطب بقوله « ولا تقولوا » خصوص النصارى .

و« ثلاثة » خبر مبتدأ محذوف كان حذفه ليصلح لكل ما يصلح تقديره من مذاهبهم من التثليث ، فإن النصارى اضطربوا في حقيقة تثليث الإله كما سيأتي ، فيقدر المبتدأ المحذوف على حسب ما يقتضيه المردود من أقوالهم في كيفية التثليث مما يصح الإخبار عنه بلفظ « ثلاثة » من الأسماء الدالة على الإله ، وهي عدة أسماء . ففي الآية الأخرى « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » . وفي آية آخر هذه السورة « أأنث قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله » ، أي إلهين مع الله ، كما سيأتي ، فالمجموع ثلاثة : كل واحد منهم إله ، ولكنهم يقولون : إن مجموع الثلاثة إله واحد أو اتحدت الثلاثة فصار إله واحد . قال في الكشف : (ثلاثة) خبر مبتدأ محذوف ، فإن صحت الحكاية عنهم أنهم يقولون : هو جوهر واحد وثلاثة أقانيم ، فتقديره الله ثلاثة وإلا فتقديره الآلهة ثلاثة اه .

والتثليث أصل في عقيدة النصارى كلهم ، ولكنهم مختلفون في كيفية . ونشأ

من اعتقاد قدماء الإلهيين من نصارى اليونان أن الله تعالى (ثالوث)، أي أنه جوهر واحد، وهذا الجوهر مجموع ثلاثة أقانيم، واحداً أقنوم - بضم الهمزة وسكون القاف - قال في القاموس: هو كلمة رومية، وفسره القاموس بالأصل، وفسره التفرغاني في كتاب المقاصد بالصفة. ويظهر أنه معرب كلمة (قنوم يقاف معقد صميمي) وهو الاسم، أي الكلمة. وعبروا عن مجموع الأقانيم الثلاثة بعبارة (آبنا - ابنا - روجا قُدسًا) وهذه الأقانيم يتفرع بعضها عن بعض: فالأقنوم الأول أقنوم الذات أو - الوجود القديم وهو الأب وهو أصل الموجودات.

والأقنوم الثاني أقنوم العلم، وهو الابن، وهو دون الأقنوم الأول، ومنه كان تدبير جميع القوى العقلية.

والأقنوم الثالث أقنوم الروح القدس، وهو صفة الحياة، وهي دون أقنوم العلم ومنها كان إيجاد عالم المحسوسات.

وقد أهملوا ذكر صفات تقتضيها الإلهية، مثل القديم والبقاء، وتركوا صفة الكلام والقدرة والإرادة، ثم أرادوا أن يتأولوا ما يقع في الإنجيل من صفات الله فسموا أقنوم الذات بالأب، وأقنوم العلم بالابن، وأقنوم الحياة بالروح القدس، لأن الإنجيل أطلق اسم الأب على الله، وأطلق اسم الابن على المسيح رسوله، وأطلق الروح القدس على ما به كَوْن المسيح في بطن مريم، على أنهم أرادوا أن ينبهوا على أن أقنوم الوجود هو مفيض الأقنومين الآخرين فراموا أن يدلّوا على عدم تأخر بعض الصفات عن بعض فعبروا بالأب والابن، (كما عبر الفلاسفة اليونان بالثولث). وسموا أقنوم العلم بالكلمة لأن من عبارات الإنجيل إطلاق الكلمة على المسيح، فأرادوا أن المسيح مظهر علم الله، أي أنه يعلم ما علمه الله ويبلغه، وهو معنى الرسالة إذ كان العلم يوم تدوين الأناجيل مكلّلاً بالأنفاظ الاصطلاحية للحكمة الإلهية الرومية، فلما اشتبهت عليهم المعاني أخذوا بالظواهر فاعتقدوا أن الأرباب ثلاثة وهذا أصل النصرانية، وقاربوا عقيدة الشرك.

ثم جَرَّهَمَ الْغُلُوَّ فِي تَقْلِيدِ الْمَسِيحِ فَتَوَهَّمُوا أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ اتَّحَدَ بِالْمَسِيحِ ، فقالوا : إِنَّ الْمَسِيحَ صَارَ نَاسُوتُهُ لَاهُوتًا ، بِاتِّحَادِ أَقْنُومِ الْعِلْمِ بِهِ ، فالمسيح جوهراً وأقنوم واحد ، ثم نشأت فيهم عقيدة الحلول ، أي حلول الله في المسيح بعبارات متنوعة ، ثم اعتقدوا اتحاد الله بالمسيح ، فقالوا : الله هو المسيح . هذا أصل التثليث عند النصارى ، وعنه تفرعت مذاهب ثلاثة أشار إلى جميعها قوله تعالى « ولا تقولوا ثلاثة » - وقوله - لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم - وقوله - أأنث قلت للناس اتخلوني وأمسي للهيمن من دون الله ، وكانوا يقولون : في عيسى لاهوتية¹ من جهة الأب وناسوتية² - أي إنسانية - من جهة الأم³ .

وظهر بالإسكندرية راهب اسمه (آريوس) قال بالتحديد وأن عيسى عبدُ الله مخلوق ، وكان في زمن (قسطنطينوس سلطان الروم باني القسطنطينية) . فلما تدبّر قسطنطينوس المذكور بالنصرانية سنة 327 تبع مقالة (آريوس) ، ثم رأى مخالفة معظم الرهبان له فأراد أن يوحد كلمتهم ، فجمع مجمعا من علماء النصارى في أواخر القرن الرابع من التاريخ المسيحي ، وكان في هذا المجمع نحو ألفي عالم من النصارى فوجدهم مختلفين اختلافا كثيرا ووجد أكثر طائفة منهم على قول واحد ثلاثمائة وبضعة عشر عالما فأخذ قولهم وجعله أصل المسيحية ونصره ، وهذه الطائفة تلقب (الملكيانية) نسبة للملك .

واتفق قولهم على أن كلمة الله اتحدت بجسد عيسى ، وتقمصت في ناسوته ، أي إنسانيته ، ومازجته امتزاج الخمر بالماء ، فصارت الكلمة ذاتا في بطن مريم ، وصارت تلك الذات ابنا لله تعالى ، فالإله مجموع ثلاثة أشياء :

الأول الأب ذو الوجود ، والثاني الابن ذو الكلمة ، أي العلم ، والثالث روح القدس .

ثم حدثت فيهم فرقة اليعقوبية وفرقة النسطورية (1) في مجامع أخرى انعقدت بين الرهبان . فاليعقوبية، ويسمون الآن (أرثوذكس)، ظهرت في أواسط القرن السادس المسيحي، وهم أسبق من النسطورية؛ قالوا : انقلبَت الإلهية لحما ودما ؛ فصار الإله هو المسيح فلأجل ذلك صدرت عن المسيح عوارق العادات من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فأشبهه صنعه صنع الله تعالى مما يعجز عنه غير الله تعالى . وكان نصارى الحبشة يعاقبة، وستعرض لذكرها عند قوله تعالى «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم» في سورة المائدة ، وعند قوله تعالى «فاختلف الأحزاب من بينهم» .

والنسطورية . قالت : اتحدت الكلمة بجسد المسيح بطريق الإشراق كما تشرق الشمس من كوة من بطور، فالمسيح إنسان، وهو كلمة الله، فالذلك هو إنسان إله ، أو هو له ذاتيتان ذات إنسانية وأخرى إلهية ، وقد أطلق على الرئيس الديني لهذه النحلة لقب (جاثليق) . وكانت النحلة النسطورية غالبية على نصارى العرب . وكان رهبان اليعاقبة ورهبان النسطوريين يتسابقون لبث كل فريق نحلته بين قبائل العرب . وكان الأكاسرة حمة النسطورية . وقياصرة الروم حمة لليعقوبية . وقد شاعت النصرانية بنحلتها في بكر ، وتغلب ، وربيعة ، ولخم ، وجندام ، وقنوخ ، وكلب ، ونجران ، واليمن ، والبحرين . وقد بسطت هذا ليعلم حسن الإيجاز في قوله تعالى «ولا تقولوا ثلاثة» وإتيانه على هذه المذاهب كلها . فلهذا هذا الاعجاز العلمي .

(1) اليعقوبية منسوبة إلى راهب اسمه يعقوب البردعاني، كان راهبا بالقسطنطينية والنسطورية نسبة إلى نسطور الحكيم، راهب ظهر في زمن الخليفة المأمون وشرح الإنجيل، كذا قال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل، والظاهر أنه من اشتباه الأسماء في أخبار هذه النحلة. والذي يقوله مؤرخو الكنيسة أن نحلة النسطورية موجودة من أوائل القرن الخامس من التاريخ المسيحي وأن مؤسسها هو البطريق نسطوريوس، بطريق القسطنطينية السوري، المولود في حلود سنة 380 مسيحية والمتوفى في برقة في حلود سنة 440. وهاتان النحلان تعتبران عند الملكانية مبتدعين .

والقول في نصب (خيراً) من قوله « انتهوا خيراً لكم » كالقول في قوله تعالى « فآمنوا خيراً لكم » . .

والقصر في قوله « إنّما الله إله واحد » قصر موصوف على صفة، لأنّ (إنّما) يليها المقصور، وهو هنا قصر إضافي، أي ليس الله بثلاثة .

وقوله « سبحانه أن يكون له ولد » إظهار لغلطهم في أفهامهم ، وفي إطلاقاتهم لفظ الأب والابن كيفما كان حملهما لأنّهما إمّا ضلالة وإمّا إيهامها ، فكلمة (سبحانه) تفيد قوة التشويه لله تعالى عن أن يكون له ولد ، والدلالة على غلط مثبتيه ، فإنّ الإلهية تنافي الكون أباً واتخاذ ابن ، لاستحالة القضاء ، والاحتياج ، والانفصال ، والمائلة للمخلوقات عن الله تعالى . والبنوة تستلزم ثبوت هذه المستحيلات لأنّ التسلسل قانون كوني للموجودات لحكمة استبقاء النوع ، والناس يتطلبونها لذلك ، ولإعانة على لوازم الحياة ، وفيها انفصال المولود عن أبيه . وفيها أنّ الابن مماثل لأبيه فأبوه مماثل له لا محالة .

(وسبحان) اسم مصدر مسّبح، وليس مصدراً، لأنّه لم يسمع له فعل سالم . وجزم ابن جني بأنّه علّم على التسييح، فهو من أعلام الأجناس ، وهو ممنوع من الصرف للعلمية والزيادة . وتقدّم الكلام عليه عند قوله تعالى « قالوا سبحانك لا علم لنا إلّا ما علّمنا » في سورة البقرة .

وقوله « أن يكون له ولد » متعلّق بـ(سبحان) بحرف الجر، وهو حرف (عن) محذوف .

وجملة « له ما في السماوات وما في الأرض » تعليل لقوله « سبحانه أن يكون له ولد » لأنّ الذي له ما في السماوات وما في الأرض قد استغنى عن الولد ، ولأنّ من يزعم أنّه ولد له هو ممّا في السماوات والأرض كالملائكة أو المسيح ، فالكلّ عبيده وليس الابن بعبد .

وقوله « وكفى بالله كيلاً ، تذليل ، والوكيل الحافظ ، والمراد هنا حافظ ما في السماوات والأرض ، أي الموجودات كلها . وحُذِفَ مفعول (كفى) للعموم ، أي كفى كل أحد ، أي فتوكلوا عليه ، ولا تتوكلوا على من تزعمونه ابناً له . وتقدم الكلام على هذا التركيب عند قوله تعالى « وكفى بالله ولياً وكفى بالله نصيراً » في هذه السورة .

﴿ لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكَفَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ¹⁷² فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنْكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ¹⁷³ ﴾

استئناف واقع موقع تحقيق جملة « له ما في السماوات وما في الأرض » أو موقع الاستدلال على ما تضمنته جملة « سبحانه أن يكون له ولد » .

والاستنكاف: التكبر والامتناع بأنفة ، فهو أشد من الاستكبار . ونفي استنكاف المسيح : إما إخبار عن اعتراف عيسى بأنه عبد الله ، وإما احتجاج على النصارى بما يوجد في أناجيلهم . قال الله تعالى حكاية عنه « قال إني عبد الله آتاني الكتاب » إلخ . وفي نصوص الإنجيل كثير مما يدل على أن المسيح عبد الله وأن الله إلهه وربه ، كما في مجادلته مع إبليس ، فقد قال له المسيح « للرب إلهك تسجد وإياه وحده تعبد » .

وعُدِلَ عن طريق الإضافة في قوله « عبداً لله » فأظهر الحرف الذي تقدّر الإضافة عليه : لأنّ التكبير هنا أظهر في العبودية ، أي عبداً من جملة العبيد ، ولو قال : عبد الله لأوهمت الإضافة أنه العبد الخصيص ، أو أن ذلك علم له .

وأما ما حكى الله عن عيسى عليه السلام - في قوله قال «إني عبد الله آتاني الكتاب» فلا تَه لم يكن في مقام خطاب من ادعوا له الإلهية .

وعطف الملائكة على المسيح مع أنه لم يتقدم ذكر لمزاعم المشركين بأن الملائكة بنات الله حتى يتعرض لرد ذلك ، إدماج لقصد استقصاء كل من ادعيت له بنوة الله ، ليشمله الخبر بنفي استكفاه عن أن يكون عبدا لله ، إذ قد تقدم قبله قوله « سبحانه أن يكون له ولد » ، وقد قالت العرب : إن الملائكة بنات الله من نساء الجن ، ولأنه قد تقدم أيضا قوله « له ما في السماوات وما في الأرض » . ومن أفضل ما في السماوات الملائكة ، فذكروا هنا للدلالة على اعترافهم بالعبودية . وإن جعلت قوله « لن يستكف المسيح » استدلالا على ما تضمنه قوله « سبحانه أن يكون له ولد » كان عطف « ولا الملائكة المقربون » محتملا للتعميم كقوله « الرحمان الرحيم » فلا دلالة فيه على تفضيل الملائكة على المسيح ، ولا على العكس ؛ ومحتملا للترقي إلى ما هو الأولى بعكس الحكم في أوهام المخاطبين : وإلى هذا الأخير مال صاحب الكشف ومثله بقوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » وجعل الآية دليلا على أن الملائكة أفضل من المسيح ، وهو قول المعتزلة بتفضيل الملائكة على الأنبياء ، وزعم أن علم المعاني لا يقتضي غير ذلك ، وهو تضييق لواسع ، فإن الكلام محتمل لوجوه ، كما علمت ، فلا ينهض به الاستدلال .

واعلم أن تفضيل الأنبياء على الملائكة مطلقا هو قول جمهور أهل السنة ، وتفضيل الملائكة عليهم قول جمهور المعتزلة والباطناني والحلي من أهل السنة ، وقال قوم بالتفضيل في التفضيل ، ونسب إلى بعض الماتريدية ، ولم يضبط ذلك التفصيل ؛ والمسألة اجتهادية ، ولا طائل وراء الخوض فيها ، وقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الخوض في تفاضل الأنبياء ، فما ظنك بالخوض في التفاضل بين الأنبياء وبين مخلوقات عالم آخر لاصلة لنا به .

والمقرَّبون) ، يحتمل أن يكون وصفا كاشفا ، وأن يكون مقبداً ، فيراد بهم المقرَّبون « بالكُروبيين » وهم سادة الملائكة : جبريل وإسرافيل وميكائيل وعزرائيل . ووصفهم بالكُروبيين وصف قديم وقع في بيت نعب إلى أمة ابن أبي الصلت . وقد قالوا : إنَّه وصف مشتق من كَرَب مرادف قَرُب، وزيد فيه صيغتا مبالغة، وهي زنة فعول وياء النسب . والذي أُظنَّ أنَّ هذا اللفظ نقل إلى العربية من العبرانية : لوقوع هذا اللفظ في التوراة في سفر اللاويين وفي سفر الخروج ، وأنَّه في العبرانية بمعنى القرب، فلذلك عدل عنه القرآن وجاء بمرادفه الفصيح فقال «المقرَّبون» ، وعليه فمن دونهم من الملائكة يثبت لهم عدم الاستكفاف عن العبودية لله بدلالة الأخرى .

وقوله « ومن يستكف عن عبادته » الآية تخلص إلى تهديد المشركين كما أنبأ عنه قوله « وأما الَّذِينَ استكفوا واستكبروا فعبادهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيراً » .

وضمير الجمع في قوله « فيسحقهم » عائد إلى غير مذكور في الكلام ، بل إلى معلوم من المقام، أي فسحقُ النَّاسِ إليه جميعاً كما دلَّ عليه التفعّل المقرَّع عليه وهو قوله « فأما الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ » إلخ. وضمير « ولا يجدون » عائد إلى « الَّذِينَ استكفوا واستكبروا » ، أي لا يجدون ولياً حين يحشر الله النَّاسَ جميعاً. ويجوز أن يعود إلى الَّذِينَ « استكفوا واستكبروا » ويكون (جميعاً)، بمعنى مجموعين إلى غيرهم، منصوباً ، فإنَّ لفظ جميع له استعمالات جمّة : منها أن يكون وصفاً بمعنى المجتمع ، وفي كلام عمر للعبّاس وعليّ : « ثم جئتُماني وأمركما جميع » أي متفق مجموع ، فيكون منصوباً على الحال وليس تأكيداً . وذكر فريق المؤمنين في التفصيل يدلُّ على أحد التقديرين .

والتوفية أصلها إعطاء الشيء، وإياها ، أي زائد على المقدار المطلوب ، ولما كان تحقُّق المساواة يخفى لقلّة الموازين عندهم ، ولاعتمادهم على الكيل ، جعلوا تحقُّق المساواة بمقدار فيه فضلٌ على المقدار المساوي ، أطلقت التوفية على إعطاء المعادل؛ وتُقابل بالخسران وبالفن، قال تعالى حكاية عن شعيب

« أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين » ولذلك قال هنا « ويزيدهم من فضله » ، وهذه التوفيقية والزيادة يرجعان إلى تقدير يعلمه الله تعالى .

وقوله « ولا يجدون لهم من دون الله ولياً نصيراً » تأييس لهم إذ قد عرف عند العرب وغيرهم ، من أمم ذلك العصر ، الاعتماد عند الضيق على الأولياء والنصراء ليكفروا عنهم المصائب بالقتال أو الفداء ، قال النابغة .
بِأَمْلَنَ رِحْلَةَ نَصْرٍ وَابْنِ سَيَّارٍ

ولذلك كثر في القرآن نفي الولي ، والنصير، والفداء — « فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين » .

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللّٰهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا ۝ ١٧٥﴾

فذلكة للكلام السابق بما هو جامع للأخذ بالهدى ونبد الضلال ، بما اشتمل عليه القرآن من دلائل الحق وكبح الباطل . فالجملة استئناف وإقبال على خطاب الناس كلهم بعد أن كان الخطاب موجهاً إلى أهل الكتاب خاصة . والبرهان : الحجة ، وقد يخصص بالحجة الواضحة الفاصلة ، وهو غالب ما يقصد به في القرآن ، ولهذا سمى حكماء الإسلام أجمل أنواع الدليل ، برهاناً .

والمراد هنا دلائل النبوة . وأمّا النور المبين فهو القرآن لقوله : « وأنزلنا » . والقول في « جاءكم » كالقول في نظيره المتقدم في قوله « قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم » ، وكذلك القول في « أنزلنا إليكم » .

و(أمّا) في قوله « فأما الذين آمنوا بالله » يجوز أن يكون للتفصيل : تفصيلاً لِمَا دَلَّ عليه « ياتىها الناس » من اختلاف الفرق والنزعات : بين قابل

البرهان والتور ، ومكابير جاحد ، ويكون مُعادل هذا الشقّ محلّوفا للتحويل ، أي : وأما الذين كفروا فلا تسل عنهم ، ويجوز أن يكون (أما) لمجرد الشرط دون تفصيل ، وهو شرط ليعوم الأحوال ، لأنّ (أما) في الشرط بمعنى (مهما يكن من شيء) وفي هذه الحالة لا تفيد التفصيل ولا تطلب معادلا .

والاعتصام : اللوذ ، والاعتصام بالله استعارة للوذ بدينه ، وتقدّم في قوله « واعتصموا بحبل الله جميعا » في سورة آل عمران .
والإدخال في الرحمة والفضل عبارة عن الرضى .

وقوله « ويهديهم إليه صراطا مستقيما » : تعلّق الجار والمجرور (يهدي) فهو ظرف لغو ، و(صراطا) مفعول (يهدي) ، والمعنى يهديهم صراطا مستقيما ليصلوا إليه ، أي إلى الله ، وذلك هو متمناه ، إذ قد علموا أنّ وعدهم عنده .

﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمَرُوا أَهْلَكَ لَيْسَ لَهُ وُلْدٌ وَلَوْ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الْثُلُثُنِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ١٧٦ ﴾

لا مناسبة بين هذه الآية وبين اللاتي قبلها ، فوقعها عقبها لا يكون إلا لأجل نزولها عقب نزول ما تقدّمها من هذه السورة مع مناسبتها لآية الكلاله السابقة في أثناء ذكر الفرائض ؛ لأنّ في هذه الآية بيانا لحقيقة الكلاله أشار إليه قوله تعالى « ليس له ولد » ، وقد تقدّم في أول السورة أنّه ألحق بالكلالة المالك الذي ليس له والد ، وهو قول الجمهور ومالك بن أنس .

فحكّم الكلاله قد بيّن بعضه في آية أول هذه السورة ، ثمّ إنّ الناس سألوها

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن صورة أخرى من صور الكلاله . وثبت في الصحيح أن الذي سأله هو جابر بن عبد الله قال : عاذني رسول الله وأبو بكر ماشيين في بني سلمة فوجداني مغمى علي فتوضأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وصب علي وضوءه فأفقت وقلت : كيف أصنع في مالي فإنما يرثني كلاله . فنزل قوله تعالى « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله » الآية . وقد قبل : إنها نزلت ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - متجهز لحجة الوداع في قضية جابر بن عبد الله .

فضمير الجماعة في قوله « يستفتونك » غير مقصود به جمع ، بل أريد به جنس السائلين ، على نحو : « ما بال أقوام يشترطون شروطا » وهذا كثير في الكلام . ويجوز أن يكون السؤال قد تكرر وكان آخر السائلين جابر بن عبد الله فتأخر الجواب لمن سأل قبله ، وعجل البيان له لأنه وقت الحاجة لأنه كان يظن نفسه ميتا من ذلك المرض وأراد أن يوصي بماله ، فيكون من تأخير البيان إلى وقت الحاجة .

والتعبير بصيغة المضارع في مادة السؤال طريقة مشهورة، نحو : « يسألونك عن الأهلة : - ويسألونك ماذا ينفقون » . لأن شأن السؤال يتكرر، فشاع إيراده بصيغة المضارع ، وقد يغلب استعمال بعض صيغ الفعل في بعض المواقع . ومنه غلبة استعمال المضارع في الدعاء في مقام الإنكار : كقول عائشة « يرحم الله أبنا عبد الرحمن » (عني ابن عمر)، وقولهم « يغير الله له » . ومنه غلبة الماضي مع لا النافية في الدعاء إذا لم تكرر لا ؛ نحو « فلارجع » . على أن الكلاله قد تكرر فيها السؤال قبل نزول الآية وبعدها . وقد قال عمر بن الخطاب : ما راجعت رسول الله في شيء مراجعتي إياه في الكلاله . وما أغلظ لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في شيء ما أغلظ لي فيها حتى طعن في نحري وقال يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء . وقوله « في الكلاله » يتنازعه في التعلق كل من فعل (يستفتونك) وفعل (يفتيكم) .

وقد سمى النبي - صلى الله عليه وسلم - هذه الآية بآية الصيف . وعُرفت بذلك، كما عُرِفَت آية الكلاله التي في أول السورة بآية الشتاء . وهذا يدلنا على أن سورة النساء نزلت في مدة متفرقة من الشتاء إلى الصيف وقد تقدم هذا في افتتاح السورة .

وقد روي : أن هذه الآية في الكلاله نزلت في طريق حجة الوداع ، ولا يصح ذلك لأن حجة الوداع كانت في زمن البرد لأنه لا شك أن غزوة تبوك وقعت في وقت الحر حين طابت الثمار ، والناس يحجون المقام في ثمارهم وظلالهم ، وذلك يقتضي أن تكون غزوة تبوك في نحو شهر أغسطس أو أشتير وهو وقت طيب البسر والرطب ، وكانت سنة قس وكانت في رجب ونزل فيها قوله تعالى « وقالوا لا تنفروا في الحر » . ثم كانت حجة أبي بكر في ذي القعدة من تلك السنة ، سنة قس ، وذلك يوافق دجنبر . وكان حج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حجة الوداع في ذي الحجة من سنة عشر يوافق نحو شهر دجنبر أيضا .

وعن عمر بن الخطاب : أنه خطب فقال « ثلاث لو بيّتها رسول الله لكان أحب إليّ من الدنيا وما فيها : الجّد . والكلالة ، وأبواب الرّبا » . وفي رواية والخلافة . وخطب أيضا فقال : والله إنّي ما أدع بعدي شيئا هو أهمّ إليّ من أمر الكلالة . وقال في مجمع من الصحابة : لأقضيّن في الكلالة قضاء تتحدّث به النساء في خيلورها . وأنه كتب كتابا في ذلك فمكث يستخير الله فيه ، فلما طعن دعا بالكتاب فمحاها .

وليس نحيّر عمر في أمر الكلالة بتحيّر في فهم ما ذكره الله تعالى في كتابه ولكنه في اندراج ما لم يذكره القرآن تحت ما ذكره بالقياس . وقد ذكر القرآن الكلالة في أربع آيات : آيتي هذه السورة المذكور فيها لفظ الكلالة . وآية في أول هذه السورة وهي قوله « فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمّه الثلث » . وآية آخر الأنفال وهي قوله « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » عند من رأى توارث ذوي الأرحام . ولا شك أن كلّ فريضة ليس فيها ولد ولا والد فهي كلاله بالاتفاق ، فأما الفريضة التي

ليس فيها ولد وفيها والد فالجمهور أنها ليست بكلالة. وقال بعض المتقدمين: هي كلالة .

وأمره بأن يجيب بقوله « الله يفتيكم » للتنويه بشأن الفريضة ، فتقديم المسند إليه للاهتمام لا للقصر ، إذ قد علم المستفتون أن الرسول لا ينطق إلا عن وحي ، فهم لما استفتوه فإثما طلبوا حكم الله ، فإسناد الإفتاء إلى الله تنويه بهذه الفريضة .

والمراد بالأخت هنا الأخت الشقيقة أو التي للأب في عدم الشقيقة بقرينة مخالفة نصيبتها لنصيب الأخت للأُم المقصودة في آية الكلالة الأولى . وبقرينة قوله « وهو يرثها » لأن الأخ للأُم لا يرث جميع المال إن لم يكن لأخته للأُم ولد إذ ليس له إلا السلس .

وقوله « إن امرؤ هلك » تقديره : إن هلك امرؤ ، فامرؤ مخبر عنه (بهلك) في سياق الشرط ، وليس (هلك) بوصف (لأمرؤ) فلذلك كان الأمر المفروض هنا جنسا عاما .

وقوله « وهو يرثها » يعود الضمير فيه على لفظ (امرؤ) الواقع في سياق الشرط ، المفيد للعموم : ذلك أنه وقع في سياق الشرط لفظ (امرؤ) ولفظ (أخ) أو (أخت) ، وكلها نكرات واقعة في سياق الشرط ، فهي عامة مقصود منها أجناس مدلولاتها ، وليس مقصودا بها شخص معين قد هلك ، ولا أخت معينة قد ورثت ، فلما قال « وهو يرثها » كان الضمير المرفوع راجعا إلى (امرؤ) لا إلى شخص معين قد هلك ؛ إذ ليس لمفهوم اللفظ هنا فرد معين فلا يشكل عليك بأن قوله « امرؤ هلك » يتأكد بقوله « وهو يرثها » إذ كيف يصير الهالك وارثا . وأيضا كان الضمير المنصوب في « يرثها » عائدا إلى مفهوم لفظ أخت لا إلى أخت معينة ، إذ ليس لمفهوم اللفظ هنا فرد معين ، وعلم من قوله « يرثها » أن الأخت إن توفيت ولا ولد لها يرثها أخوها ، والأخ هو الوارث في هذه

الصورة ، وهي عكس التي قبلها . فالتقدير : ويرث الأخت امرؤ إن هلكت أخته ولم يكن لها ولد . وعلم معنى الإخوة من قوله « وله أخت » ، وهذا لإيجاز بديع ، ومع غاية إيجازه فهو في غاية الوضوح ، فلا يشكل بأن الأخت كانت وارثة لأخيها فكيف عاد عليها الضمير بأن يرثها أخوها الموروث ، وتصير هي مورثة ، لأن هذا لا يفرضه عالم بالعربية ، وإنما يتوهم ذلك لو وقع الهلك وصفا لامرئ ؛ بأن قيل : المرء الهالك يرثه وارثه وهو يرث وارثه إن مات وارثه قبله . والفرق بين الاستعمالين رقيق في العربية .

وقوله « يبين الله لكم أن تضلّوا » امتنان ، وأن (تضلّوا) تعليل (يبين) حذفت منه اللام ، وحذف الجار مع (أن) شائع . والمقصود التعليل بنفي الضلال لا لوقوعه ؛ لأنّ البيان ينافي التضليل ، فحذفت لا النافية ، وحذفها موجود في مواقع من كلامهم إذا اتضح المعنى ، كما ورد مع فعل القسم في نحو :

فَالَيْنَا عَلَيْهَا أَنْ تُبَاعَا

أي أن لا تباع ، وقوله :

آلَيْتُ حَبَّ الْعِرَاقِ الدَّهْرَ أَطْعَمَهُ

وهذا كقول عمرو بن كلثوم :

نَزَلْتُمْ مِزْلَ الْأَصْيَافِ مِنَّا فَعَجَّلْنَا الْقِرَى أَنْ تَشْتَمُونَا

أي أن لا تشتمونا بالبخل ، وهذا تأويل الكوفيين ، وتأول البصريون الآية والبيت ونظائرها على تقدير مضاف يدلّ عليه السياق هو المفعول لأجله ، أي كراهة أن تضلّوا ، وبذلك قدرها في الكشف .

وقد جعل بعض المفسرين « أن تضلّوا » مفعولا به (يبين) وقال : المعنى أن الله فيما بيّنه من الفرائض قد بيّن لكم ضلالكم الذي كنتم عليه في الجاهلية ، وهذا بعيد ؛ إذ ليس ما فعلوه في الجاهلية ضلالا قبل مجيء الشريعة ، لأنّ قسمة

المال ليست من الأفعال المشتملة على صفة حسن وقبيح بيّنة إلا إذا كان فيها حرمان لمن هو حقيق بالمؤاساة والمبرة، ولأن المصدر مع (أن) يتعين أن يكون بمعنى المستقبل، فكيف يصح أن يراد به أن تفضلوا ضلّالا قد مضى، وسيجيء زيادة بيان لهذا عند قوله تعالى « أن تقولوا إننا أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا » في سورة الأنعام .

وعن عمر أنه كان إذا قرأ هذه الآية يقول « اللهم من بيّنت له الكلالة فلم تُبين لي » رواه الطبري، وفي سنده انقطاع، وقد ضعفه

وقوله « والله بكل شيء عليم » تذييل . وفي هذه الآية إيدان بختم الكلام، كقوله « هذا بيان للناس ولينذروا به » الآية ، وكقوله تعالى في حكاية كلام صاحب موسى « ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا » . فتؤذن بختام السورة .

وتؤذن بختام التنزيل إن صح أنها آخر آية نزلت كما ذلك في بعض الروايات ، وإذا صح ذلك فلا أرى اصطلاح علماء بلدنا على أن يختتموا تقرير دروسهم بقولهم « والله أعلم » إلا تيمنا بمحاكاة ختم التنزيل .

سورة المائدة

هذه السورة سميت في كتب التفسير، وكتب السنّة، بسورة المائدة : لأنّ فيها قصّة المائدة التي سألتها الخواريون من عيسى - عليه السلام - ، وقد اختصّت بذكرها. وفي مسند أحمد بن حنبل وغيره وقعت تسميتها سورة المائدة في كلام عبد الله بن عمر، وعائشة أمّ المؤمنين، وأسماء بنت يزيد، وغيرهم. فهذا أشهر أسمائها .

وتسمّى أيضا سورة العقود : إذ وقع هذا اللفظ في أولها .

وتسمّى أيضا المثقلة . ففي أحكام ابن القسّس : روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال « سورة المائدة تدعى في ملكوت السماوات المثقلة » . قال : أي أنّها تفضل صاحبها من أيدي ملائكة المذاب .

وفي كتاب كُنَايَات الْأَدْبَاء لأحمد الجرجاني (1) « يقال : فلان لا يقرأ سورة الأخيار ، أي لا يفي بالعهد ، وذلك أنّ الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يسمّون سورة المائدة سورة الأخيار . قال جرير :

إنّ البعيث وعبد آل متاعس لا يقرآن بسورة الأخيار

وهي مدنيّة باتفاق، روي أنّها نزلت مُنْصَرَفَ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الحديبية ، بعد سورة الممتحنة ، فيكون نزولها بعد الحديبية بمدّة ؛ لأنّ سورة الممتحنة نزلت بعد رجوع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة من صلح الحديبية ، وقد جاءه المؤمنات مهاجرات ، وطلب منه المشركون إرجاعهنّ إليهم عملا بشروط الصلح ، فأذن الله للمؤمنين بعدم إرجاعهنّ بعد امتحانهنّ .

روي ابن أبي حاتم عن مقاتل أنّ آية « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُؤْثِقَ اللَّهُ لَكُمْ بِهَذِهِ الْأَعْيَادِ » نزلت عام الحديبية فقلّ ذلك

(1) صفحة 121 من المنتخب من كُنَايَات الْأَدْبَاء طبع السعادة بمصر سنة 1326 .

الباعث للذين قالوا : إن سورة العقود نزلت عام الحديبية . وليس وجود تلك الآية في هذه السورة بمقتضى أن يكون ابتداء نزول السورة سابقا على نزول الآية إذ قد تلحق الآية بسورة نزلت متأخرة عنها .

وفي الإتقان : لأنها نزلت قبل سورة النساء ، ولكن صح أن آية « اليوم أكملت لكم دينكم » نزلت يوم عرفة في عام حجة الوداع . ولذلك اختلفوا في أن هذه السورة نزلت متتابعة أو متفرقة ، ولا ينبغي التردد في أنها نزلت منجمة .

وقد روي عن عبد الله بن عمرو وعائشة أنها آخر سورة نزلت . وقد قيل : إنها نزلت بعد النساء ، وما نزل بعدها إلا سورة براءة ، بناء على أن براءة آخر سورة نزلت ، وهو قول البراء بن عازب في صحيح البخاري . وفي مسند أحمد عن عبد الله بن عمرو ، وأسماء بنت يزيد : أنها نزلت ورسول الله في سفر ، وهو على ناقته العضاء ، وأنها نزلت عليه كلها . قال الربيع بن أنس : نزلت سورة المائدة في مسير رسول الله صلى الله عليه وسلم - إلى حجة الوداع .

وفي شعب الإيمان ، عن أسماء بنت يزيد : أنها نزلت بمنى . وعن محمد بن كعب : أنها نزلت في حجة الوداع بين مكة والمدينة . وعن أبي هريرة : نزلت مرجع رسول الله من حجة الوداع في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة . وضعت هذا الحديث . وقد قيل : إن قوله تعالى « ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدقكم عن المسجد الحرام » أنزل يوم فتح مكة .

ومن الناس من روى عن عمر بن الخطاب : أن سورة المائدة نزلت بالمدينة في يوم الاثنين . وهناك روايات كثيرة أنها نزلت عام حجة الوداع ؛ فيكون ابتداء نزولها بالمدينة قبل الخروج إلى حجة الوداع .

وقد روي عن مجاهد : أنه قال : « اليوم يش الذين كفروا من دينكم - إلى

— غفور رحيم » نزل يوم فتح مكة . ومثله عن الضحاك ، فيقتضي قولهما أن تكون هذه السورة نزلت في فتح مكة وما بعده .

وعن محمد بن كعب القُرَظِيّ : أن أول ما نزل من هذه السورة قوله تعالى « يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب — إلى قوله — صراط مستقيم » ثم نزلت بقية السورة في عرفة في حجة الوداع .

ويظهر عندي أن هذه السورة نزل بعضها بعد بعض سورة النساء ، وفي ذلك ما يدل على أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قد استقام له أمر العرب وأمر المنافقين ولم يبق في عناد الإسلام إلا اليهود والنصارى . أمّا اليهود فلأنهم مختلطون بالمسلمين في المدينة وما حولها ، وأمّا النصارى فلأن فتح الإسلام قد بلغت تخوم ملكهم في حدود الشام . وفي حديث عمر في صحيح البخاري : وكان من حوّل رسول الله قد استقام له ولم يبق إلا ملك غسان بالشام كنا نخاف أن يأتينا .

وقد امتازت هذه السورة باتساع نطاق المجادلة مع النصارى ، واختصار المجادلة مع اليهود ، عمّا في سورة النساء . ممّا يدل على أن أمر اليهود أخذ في تراجع ووهن ، وأن الاختلاط مع النصارى أصبح أشد منه من ذي قبل .

وفي سورة النساء تحريم السكر عند الصلوات خاصة ، وفي سورة المائدة تحريمه بتاتا ، فهذا متأخر عن بعض سورة النساء لا محالة . وليس يلزم أن لا تنزل سورة حتى ينتهي نزول أخرى بل يجوز أن تنزل سورتان في مرة واحدة .

وهي ، أيضا ، متأخرة عن سورة براءة : لأن براءة تشتمل على كثير من أحوال المنافقين وسورة المائدة لا تذكر من أحوالهم إلا مرة ، وذلك

يؤذن بأنّ التفاق حين نزولها قد انقطع ، أو خضّدت شوكة أصحابه .
وإذ قد كانت سورة براءة نزلت في عام حجّ أبي بكر بالناس : أعني سنة
تسع من الهجرة .

فلا جرم أنّ بعض سورة المائدة نزلت في عام حجّة الوداع ،
وحسبك دليلاً اشتمالها على آية « اليوم أكملت لكم دينكم » التي
اتفق أهل الأثر على أنّها نزلت يومَ عرفة ، عام حجّة الوداع ، كما
في خبر عن عمر بن الخطاب . وفي سورة المائدة قوله تعالى « اليوم يس
الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم » . وفي خطبة حجّة الوداع يقول
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « إنّ الشيطان قد يس أن يعبد في بلدكم
هذا ولكنّه قد رضي بما دون ذلك ممّا تحقرون من أعمالكم » .

وقد عدّت السورة الحادية والتسعين في عدد السور على ترتيب النزول .
عن جابر بن زيد ، نزلت بعد سورة الأحزاب وقبل سورة المتحنة .

وعدد آياتها : مائة واثنان وعشرون في عدد الجمهور ، ومائة
وثلاث وعشرون في عدد البصريين ، ومائة وعشرون عند الكوفيين .

وجعلت هذه السورة في المصحف قبل سورة الأنعام مع أنّ سورة الأنعام
أكثر منها عدد آيات : لعلّ ذلك لمراعاة اشتمال هذه السورة على
أغراض تشبه ما اشتملت عليه سورة النساء عوّنا على تبيين إحداهما
لأخرى في تلك الأغراض .

وقد احتوت هذه السورة على تشريعات كثيرة تنبئ بأنّها أنزلت
لامتكمال شرائع الإسلام ، ولذلك افتتحت بالوصاية بالوفاء بالعقود ،
أي بما عاقدوا الله عليه حين دخولهم في الإسلام من التزام ما يؤمرون به ،
فقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يأخذ البيعة على الصلاة والزكاة
والنصح لكلّ مسلم ، كما في حديث جابر بن عبد الله في الصحيح . وأخذ

البيعة على الناس بما في سورة الممتحنة، كما روى عبادة بن الصامت. ووقع في أولها قوله تعالى «إن الله يحكم ما يريد». فكانت طالعها براعة استهلال.

وذكر القرطبي أن فيها تسع عشرة فريضة ليست في غيرها، وهي سبع في قوله «والمنخفضة»، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع وما ذبح على النصب، وأن تستقموا بالأزلام، وما علمتم من الجوارح مكلبين، وطعام الذين أوتوا الكتاب، والمحصات من الذين أوتوا الكتاب، وتنام الطهور إذا قمتم إلى الصلاة، (أي إتمام ما لم يذكر في سورة النساء والسارق والسارقة). ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم إلى قوله «عزيز ذواتهم»، وما جعل الله من بحيرة ولا مائة ولا وسيلة ولا حام، وقوله تعالى شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت الآية وقوله «وإذا ناديتكم إلى الصلاة، ليس في القرآن ذكر الأذان للصلاة إلا في هذه السورة. ٨١.

وقد احتوت على تمييز الحلال من الحرام في المأكولات، وعلى حفظ شعائر الله في الحج والشهر الحرام، والنهي عن بعض المحرمات من عوائد الجاهلية مثل الأزلام، وفيها شرائع الوضوء، والغسل، والتميم، والأمر بالعدل في الحكم، والأمر بالصدق في الشهادة، وأحكام القصاص في النفس والأعضاء، وأحكام الحيرابة، وتسلية الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن فساد المنافقين، وتحريم الخمر والميسر، والأيمان وكفارتها، والحكم بين أهل الكتاب. وأصول المعاملة بين المسلمين، وبين أهل الكتاب، وبين المشركين والمنافقين، والخشية من ولايتهم أن تفضي إلى ارتداد المسلم عن دينه، وإبطال العقائد الضالة لأهل الكتابين، وذكر مساو من أعمال اليهود، وإنصاف التصاري فيما لهم من حسن الأدب وأنهم أرجى للإسلام وذكر قضية التبه، وأحوال المنافقين، والأمر بتخليق المسلمين بما يناقض أخلاق الضالين في تحريم ما أحل لهم، والتنويه بالكعبة وقضائها وبركاتها على الناس، وما تخلل ذلك أو تقدمه من العبر، والتذكير للمسلمين بنعم الله تعالى، والتعريض بما وقع فيه أهل الكتاب من نكد ما أمروا به والنهوان فيه، واستدعائهم للإيمان بالرسول الموعود به.

وختمت بالتذكير بيوم القيامة، وشهادة الرسل على أممهم، وشهادة عيسى على النصارى، وتمجيد الله تعالى .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾

تصدير السورة بالأمر بالإيفاء بالعقود مؤذن بأن ستترد بعده أحكام وعقود كانت عقدت من الله على المؤمنين إجمالاً وتفصيلاً، ذكرهم بها لأن عليهم الإيفاء بما عاهدوا الله عليه . وهذا كما تفتتح الظواهر السلطانية بعبارة : هذا ظهير كريم يُقبل بالطاعة والامثال. وذلك براعة استهلال.

فالتعريف في العقود تعريف الجنس للاستغراق، فشمل العقود التي عاهد المسلمون عليها ربهم وهو الامثال لشريعته، وذلك كقوله «واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به»، ومثل ما كان يبايع عليه الرسول المؤمنين أن لا يشركوا بالله شيئاً ولا يسرقوا ولا يزنوا، ويقول لهم : فمن وفى منكم فأجره على الله.

وشمل العقود التي عاهد المسلمون عليها المشركين، مثل قوله «فسبحوا في الأرض أربعة أشهر»، وقوله «ولا آمين البيت الحرام». ويشمل العقود التي يتعاهدها المسلمون بينهم .

والإيفاء هو إعطاء الشيء وإفائه، أي غير منقوص، ولما كان تحقق ترك النقص لا يحصل في العرف إلا بالزيادة على القدر الواجب . صار الإيفاء مراداً منه عرفاً العدل، وتقدم عند قوله تعالى «فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفى بهم أجورهم» في سورة النساء .

والعقود جمع عقد - بفتح العين - وهو الالتزام الواقع بين جانبيين في فعل ما . وحقيقته أن العقد هو ربط الجبل بالضرورة ونحوها، وشد الجبل في نفسه أيضاً عقد . ثم استعمل مجازاً في الالتزام، فغلب استعماله حتى صار حقيقة عرفية، قال الخطيب :

قوم اذا عقدوا عقدا لجارهم شدوا العناب وشدوا فوقه الكرب

فذكر مع العقد العناب وهو جبل يشد القربة، وذكر الكرب وهو جبل آخر للقربة ؛ فرجع بالعقد المجازي إلى لوازمه فتخيل معه عنابا وكربا، وأراد بجميعها تخيل الاستعارة. فالعقد في الأصل مصدر سمي به ما يعقد، وأطلق مجازا على التزام من جانبيين لشيء ومقابلته : والموضع المشدود من الجبل يسمى عقدة . وأطلق العقد أيضا على الشيء العقود إطلاقا للمصدر على المفعول . فالعقود عقود، والتحالف من العقود، والتبايع والمؤاجرة ونحوهما من العقود، وهي المراد هنا . ودخل في ذلك الأحكام التي شرعها الله لنا لأنها كالعقود، إذ قد التزمها الداخل في الإسلام ضمنا، وفيها عهد الله الذي أخله على الناس أن يعبدوه ولا يشركوا به .

ويقع العقد في اصطلاح الفقهاء على «إنشاء تسليم أو تحمّل من جانبيين» ؛ فقد يكون إنشاء تسليم كالبيع بضمن ناض ؛ وقد يكون إنشاء تحمّل كالإجارة بأجر ناض، وكالسلم والقراض ؛ وقد يكون إنشاء تحمّل من جانبيين كالنكاح، إذ المهر لم يُعتبر عوضا وإنما العوض هو تحمّل كل من الزوجين حقوقا للآخر . والعقود كلها تحتاج إلى إيجاب وقبول.

والأمر بالإيفاء بالعقود يدلّ على وجوب ذلك، فمعين أن إيفاء الماقد بعقده حقّ عليه، فلذلك يقضى به عليه، لأنّ العقود شرعت لسدّ حاجات الأمة فهي من قسم المناسب للحاجي، فيكون إتمامها حاجيًا ؛ لأنّ مكمل كل قسم من أقسام المناسب الثلاثة يلحق بمكملته : إن ضروريًا، أو حاجيًا، أو تحسينًا. وفي الحديث «المسلمون على شروطهم إلاّ شرطاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً» .

فالعقود التي اعتبر الشرع في انعقادها مجرد الصيغة تلزم بإتمام الصيغة أو ما يقوم مقامها، كالنكاح والبيع . والمراد بما يقوم مقام

الصيغة نحو الإشارة للأبكم، ونحو المعاظة في البيوع. والعقود التي اعتبر الشرع في انعقادها الشروع فيها بعد الصيغة تلزم بالشروع، كالجعل والقيراض، وتُميّزُ جزئيات أحد النوعين من جزئيات الآخر مجالاً للاجتهاد.

وقال القرافي في الفرق التاسع والمائتين: إن أصل العقود من حيث هي للزوم، وإن ما ثبت في الشرع أو عند المجتهدين أنه مبني على عدم الزوم بالقول فإنما ذلك لأن في بعض العقود خفاء الحق المتلزم به فيُخفى تطرق الضرر إليه، فوسّع فيها على المتعاقدين فلا تلزمهم إلا بالشروع في العمل، لأن الشروع فرع التأمل والتدبير. ولذلك اختلف المالكية في عقود الفارسة والمزارعة والشركة هل تلحق بما مصلحته في لزومه بالقول، أو بما مصلحته في لزومه بالشروع. وقد احتج في الفرق السادس والتسعين والمائة على أن أصل العقود أن تلزم بالقول بقوله تعالى «أوفوا بالعقود». وذكر أن المالكية احتجوا بهذه الآية على إبطال حديث: خيار المجلس؛ يعني بناء على أن هذه الآية قرّرت أصلاً من أصول الشريعة، وهو أن مقصد الشارع من العقود تمامها، وبذلك صار ما قرّره مقدماً عند مالك على خبر الآحاد، فلذلك لم يأخذ مالك بحديث ابن عمر «المتبايعان بالخيار ما لم يضرّقا».

واعلم أن العقد قد يتعقد على اشتراط عدم الزوم، كبيع الخيار، فضبطه الفقهاء بمدة يحتاج إلى مثلها عادة في اختيار المبيع أو التشاور في شأنه.

ومن العقود المأمور بالوفاء بها عقود المصالحات والمهادنات في الحروب، والتعاقد على نصر المظلوم، وكلّ تعاقد وقع على غير أمر حرام، وقد أغتت أحكام الإسلام عن التعاقد في مثل هذا إذ أصبح المسلمون كالجسد الواحد، فيبقى الأمر متعلقاً بالإيفاء بالعقود المتعقدة في الجاهلية على نصر المظلوم ونحوه: كحلف الفضول. وفي الحديث: «أوفوا

بعقود الجاهلية ولا تحدثوا عقدا في الإسلام». وبقي أيضا ما تعاقد عليه المسلمون والمشركون كصلح الحُدَيْبِيَّة بين النبي - صلى الله عليه وسلم - وقريش. وقد روي أن فرات بن حيان العجلي سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن حلف الجاهلية فقال : «لعلك تسأل عن حلف لُجَيْمٍ وَتَيْمٍ» قال : نعم، قال : لا يزيده الإسلام إلا شدة». قلت : وهذا من أعظم ما عرف به الإسلام بينهم في الوفاء لغير من يعتدي عليه . وقد كانت خزاعة من قبائل العرب التي لم تناو المسلمين في الجاهلية، كما تقدم في قوله تعالى «الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم» في سورة آل عمران .

﴿ أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِيْمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾

أشعر كلام بعض المفسرين بالتوقف في توجيه اتصال قوله تعالى «أحلت لكم بهيمة الأنعام» بقوله «أوفوا بالعقود». فقي تلخيص الكواشي ، عن ابن عباس : المراد بالعقود ما بعد قوله «أحلت لكم بهيمة الأنعام» هـ. ويتعين أن يكون مراد ابن عباس ما مبذوه قوله «إلا ما يتلى عليكم» الآيات .

وأما قول الزمخشري «أحلت لكم بهيمة الأنعام» تفصيل لمجمل قوله «أوفوا بالعقود» فتأويله أن مجموع الكلام تفصيل لا خصوص جملة «أحلت لكم بهيمة الأنعام»؛ فلان إباحة الأنعام ليست عقدا يجب الوفاء به إلا باعتبار ما بعده من قوله «إلا ما يتلى عليكم» . وباعتبار إبطال ما حرم أهل الجاهلية باطلا مما شمله قوله تعالى «ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة» الآيات .

والقول عندي أن جملة «أحلت لكم بهيمة الأنعام» تهيد لما سترد بعدها من المنهيات : كقوله «غير محلي الصيد» وقوله «وتعاونوا على البر والتقوى» التي هي من عقود شريعة الإسلام فكان الابتداء بذكر بعض المباح امتنانا وتأنيسا للمسلمين، ليتلقوا التكاليف بنفوس مطمئنة؛

فالمعنى : إنَّ حَرَمْنَا عَلَيْكُمْ أَشْيَاءَ فَقَدْ أَبَحْنَا لَكُمْ أَكْثَرَ مِنْهَا ، وَإِنْ أَلْزَمْنَاكُمْ أَشْيَاءَ فَقَدْ جَعَلْنَاكُمْ فِي سَعَةٍ مِنْ أَشْيَاءٍ أَوْفَرَ مِنْهَا ، لِيَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَا يَرِيدُ مِنْهُمْ إِلَّا صَلاَحَهُمْ وَاسْتِقَامَتَهُمْ .

فجملته «أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةِ الْأَنْعَامِ» مستأنفة استئنافا ابتدائيا لأنها تصدير للكلام بعد عنوانه .

والبهيمة : الحيوان البري من ذوي الأربع إنسيها ووحشيها ، عدا السباع ، فتشمل بقرة الوحش والظباء . وإضافة بهيمة إلى الأنعام من إضافة العام للخاص ، وهي بيانية كقولهم : ذبابُ النحل ومدينة بغداد . فالمراد الأنعام خاصة ، لأنها غالب طعام الناس ، وأما الوحش فداخل في قوله «غير محلّي الصيد وأنتم حرم» ، وهي هنا للدفع توهم أن يراد من الأنعام خصوص الإبل لقلبة لإطلاق اسم الأنعام عليها ، فذكرت (بهيمة) لشمول أصناف الانعام الأربعة : الإبل ، والبقرة ، والغنم ، والمز .

والإضافة البيانية على معنى (من) التي للبيان ، كقوله تعالى «فاجتنبوا الرجس من الأوثان» .

والاستثناء في قوله «إلا ما يتلى عليكم» من عموم الذوات والأحوال ، وما يتلى هو ما سيفصل عند قوله «حرمت عليكم الميتة» ، وكذلك قوله «غير محلّي الصيد وأنتم حرم» ، الواقع حالا من ضمير الخطاب في قوله «أحلت لكم» ، وهو حال مقيّد بمعنى الاستثناء من عموم أحوال وأمكنة ، لأنَّ الحُرْمَ يجمع حرام مثل ردّاح على ردّح . وسيأتي تفصيل هذا الوصف عند قوله تعالى «جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس» في هذه السورة . والحرام وصف لمن أحرم بحجّ أو عمرة ، أي نواهما . ووصف أيضا لمن كان حالا في الحرم ، ومن إطلاق المحرم على الحالّ بالحرم قول الراعي :

قَتَلُوا ابْنَ عَقَانَ الْخَلِيفَةَ مُحَرِّمًا

أَيْ حَالًا بِحَرَمِ الْمَدِينَةِ .

والْحَرَمُ : هو المكان المحلود المحيط بمكة من جهاتها على حدود معروفة ، وهو الذي لا يصاد صيده ولا يُعَصَد شجره ولا تحلّ لقطته ، وهو المعروف الذي حدّده إبراهيم - عليه السلام - ونَصَب أنصابا تعرف بها حدوده ، فاحترمه العرب ، وكان قُصِيّ قد جدّدها ، واستمرت إلى أن بَدَأ لقريش أن ينزعوها ، وذلك في مدّة إقامة النبي - صلى الله عليه وسلم - بمكة ، واشتدّ ذلك على رسول الله ، ثم إن قريشا لم يلبثوا أن أعادوها كما كانت . ولمّا كان عامُ فتح مكة بعث النبي - عليه الصلاة والسلام - تيمّا بن أسد الخزاعي فجدها . ثم أحياها وأوضحها عمر بن الخطاب في خلافته سنة سبع عشرة ، فبعث لتجديد حدود الحرم أربعة من قريش كانوا يتبدّون في بوادي مكة ، وهم : مخزّمة بن نوفل الزهري ، وسعيد بن يربوع المخزومي ، وحوطب بن عبد العزّي العامري ، وأزهر بن عوف الزهري ، فأقاموا أنصابا جعلت علامات على تخطيط الحرم على حسب الحدود التي حدّدها النبي - صلى الله عليه وسلم - وتبتدئ من الكعبة فتذهب للماشي إلى المدينة نحو أربعة أميال إلى التنعيم ، والتنعيم ليس من الحرم ، وتمتدّ في طريق الذهاب إلى العراق ثمانية أميال فتنتهي إلى موضع يقال له : القطع ، وتذهب في طريق الطائف تسعة (بتقديم المثناة) أميال فتنتهي إلى الجعرانة ، ومن جهة اليمن سبعة (بتقديم السين) فينتهي إلى أضاقِ لبْن ، ومن طريق جدّة عشرة أميال فينتهي إلى آخر الحديبية ، والحديبية داخلة في الحرم . فهذا الحرم يحرم صيده ، كما يحرم الصيد على المحرم بحجّ أو عمرة .

فقوله « وأنتم جرم » يجوز أن يراد به محرمون ، فيكون تحريرا للصيد على المحرم : سواء كان في الحرم أم في غيره ، ويكون تحريرا صيد الحرم لغير المحرم ثابتا بالسنة ، ويجوز أن يكون المراد به : محرمون وحالتون في الحرم ، ويكون من استعمال اللفظ في معنيين يجهما قدر مشترك بينهما وهو الحرمة ، فلا يكون من استعمال المشترك في معنييه إن قلنا بعدم صحّة استعماله فيهما ، أو يكون من استعماله فيهما ، على رأي من يصحّح ذلك ، وهو الصحيح ، كما قدّمناه في المقدّمة التاسعة .

وقد تَقَنَّتِ الاستثناء في قوله «إلا» ما يتلى عليكم» وقوله «غير مُحَلِّي الصيد»، فجاء بالأول بأداة الاستثناء، وبالثاني بالخالين الدالين على مغايرة الحالة المأنون فيها، والمعنى: «إلا الصيد في حالة كونكم مُحَرَّمين، أو في حالة الإحرام.

وإنما تعرَّض لحكم الصيد للمحرَّم هنا لمناسبة كونه مستثنى من بَيِّنة الأنعام في حال خاص، فذكر هنا لأنه تحريم عارض غير ذاتي، ولولا ذلك لكان موضع ذكره مع المنوعات المتعلقة بحكم الحرم والإحرام عند قوله تعالى «يأبها الذين آمنوا لا تحلوا شمائر الله» الآية.

والصيد يجوز أن يكون هنا مصدرا على أصله، وأن يكون مطلقا على اسم المفعول: كالخُلِقَ على المخلوق، وهو إطلاق شائع أشهر من إطلاقه على معناه الأصلي، وهو الأنسب هنا لتكون مواقفه في القرآن على وتيرة واحدة، فيكون التقدير: غير محلي لإصابة لصيد.

والصيد بمعنى المصدر: إمساك الحيوان الذي لا يألف، باليد أو بوسيلة ممسكة، أو جارحة: كالشباك، والحبائل، والرماح، والسهام، والكلاب، والبُزاة؛ وبمعنى المفعول هو الصيد.

وانتصب (غير) على الحال من الضمير المجرور في قوله (لكم). وجملة «وأنتم حرم» في موضع الحال من ضمير (مُحَلِّي)، وهذا نسج بديع في نظم الكلام استفيد منه إباحة وتحريم: فالإباحة في حال عدم الإحرام، والتحريم له في حال الإحرام.

وجملة «إن الله يحكم ما يريد» تعليل لقوله «أوفوا بالعقود»، أي لا يصرفكم عن الإيفاء بالعقود أن يكون فيما شرعه الله لكم شيء من ثقل عليكم، لأنكم عاقدتم على عدم العصيان، وعلى السمع والطاعة لله، والله يحكم ما يريد لا ما تريدون أنتم. والمعنى أن الله أعلم بصالحكم منكم.

وذكر ابن عطية : أن النقاش حكى : أن أصحاب الكنيبي قالوا له : أيها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القرآن . قال : نعم أعمل لكم مثل بعضه ، فاحتجب عنهم أياماً ثم خرج فقال : والله ما أقدر عليه . ولا يطيق هذا أحد ، إنني فتحت المصحف فخرجت سورة المائدة فنظرت فإذا هو قد أمر بالوفاء ونهت عن النكث وحلل تحليلاً عاماً ثم استثنى استثناء بعد استثناء ثم أخبر عن قدرته وحكمته في سطرين ولا يستطيع أحد أن يأتي بهذا إلا في أجلاده - جمع جلد أي أسفار - .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهَرِ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا ءَامِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا ﴾

اعتراض بين الجمل التي قبله وبين جملة « وإذا خلتم فأصطادوا » . وذلك أعيد الخطاب بالنداء بقوله « يا أيها الذين آمنوا » . وتوجه الخطاب إلى الذين آمنوا مع أنهم لا يظن بهم إحلال المحرمات ، يدل على أن المقصود النهي عن الاعتداء على الشعائر الإلهية التي يأتيها المشركون كما يأتيها المسلمون .

ومعنى « لا تحلوا شعائر الله » لا تحلوا المحرم منها بين الناس بقية قوله « لا تاكلوا » . فالتقدير : لا تحلوا محرم شعائر الله ، كما قال تعالى ، في إحلال الشهر الحرام بعمل النسئ « فيحلوا ما حرم الله » ، وإلا فممن شعائر الله ما هو حلال كالحلق ، ومنها ما هو واجب . والمحرمات معلومة .

والشعائر : جمع شعيرة . وقد تقدم تفسيرها عند قوله تعالى « إن الصفا والمروة من شعائر الله » . وقد كانت الشعائر كلها معروفة لديهم ، فلذلك عدل عن عدتها هنا . وهي أمكنة ، وأزمنة ، وذوات ، فالصفا والمروة ، والشجر الحرام ، من الأمكنة . وقد مضت في سورة البقرة .

والشهر الحرام من الشعائر الزمانية ، والهدي والقلائد من الشعائر الذوات. فعطف الشهر الحرام والهدي وما بعدهما من شعائر الله عطف الجزئي على كليته للإهتمام به ، والمراد به جنس الشهر الحرام ، لأنه في سياق النفي ، أي الأشهر الحرم الأربعة التي في قوله تعالى « منها أربعة حُرُمٌ فلا تظلموا فيهنّ أنفسكم » . فالتعريف تعريف الجنس ، وهو كالنكرة يستوي فيه المفرد والجمع . وقال ابن عطية : الأظهر أنه أريد رجب خاصة ليشتهر أمر تحريمه إذ كانت العرب غير مجمعة عليه ، فلئلا خصّ بالنهي عن إحلاله إذ لم يكن جميع العرب يحرمونه ، فلذلك كان يعرف برجب مضر ، فلم تكن ربيعة ولا إبادولا أنمار يحرمونه . وكان يقال له : شهر بني أمية أيضا ، لأنّ قريشا حرموه قبل جميع العرب فتبعتهم مضر كلها لقول عوف بن الأحوص :

وشهر بني أمية والهاديا
إذا حبت مضر جها السقاء
وعلى هذا يكون التعريف للعهد فلا يسم . والأظهر أن التعريف للجنس ، كما قدّمناه .

والهدي : هو ما يهدي إلى مناسك الحج لينحر في المنحر من منى ، أو بالمرءة ، من الأثنام .

والقلائد : جمع قلادة وهي ظفائر من صوف أو وبر ، يربط فيها نعلان أو قطعة من لحاء الشجر ، أي قشره ، وتوضع في أعناق الهاديا مشبهة بقلائد النساء ، والمقصود منها أن يعرف الهدي فلا يتعرض له بغارة أو نحوهما . وقد كان بعض العرب إذا تأخر في مكة حتى خرجت الأشهر الحرم ، وأراد أن يرجع إلى وطنه ، وضع في عنقه قلادة من لحاء شجر الحرم فلا يتعرض له بسوء .

ووجه عطف القلائد على الهدي المبالغة في احترامه بحيث يحرم الاعتداء على قلادته بله ذاته ، وهذا كقول أبي بكر : والله لو منعوني عيالا

كانوا يؤدّونه إلى رسول الله لقائلتهم عليه . على أن القلائد ممّا يتنفع به، إذ كان أهل مكة يتخذون من القلائد نعالا لفقرائهم . كما كانوا ينتفعون بجلال البدن ، وهي شفق من ثياب توضع على كفل البدنة ؛ فيتخذون منها قمصا لهم وأزرا ، فلذلك كان النهي عن إحلالها كالنهي عن إحلال الهدى لأنّ في ذلك تعطيل مصالح سكان الحرم الذين استجاب الله فيهم دعوة إبراهيم إذ قال « فاجعل أفضلة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات » قال تعالى « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد » .

وقوله « ولا آمين البيت الحرام » عطف على « شعائر الله » : أي ولا نحلّوا قاصدي البيت الحرام وهم الحجاج ، فالمراد قاصدوه لحجّه . لأنّ البيت لا يقصد إلاّ للحجّ ، ولذلك لم يقل : ولا آمين مكة ، لأنّ من قصد مكة قد يقصدها لتجر ونحوه، لأنّ من جملة حرمة البيت حرمة قاصده . ولا شك أنّ المراد آمين البيت من المشركين ؛ لأنّ آمين البيت من المؤمنين محرّم أذا هم في حالة قصد البيت وغيرها من الأحوال . وقد روي ما يؤيد هذا في أسباب النزول : وهو أن خيلا من بكر بن وائل وردوا المدينة وقالدهم شريح بن ضبيعة الملقب بالحطّيم (بوزن زفر) ، والمكتى أيضا بامرّ هند . نسبة إلى أمّه هند بنت حسان بن عمرو بن مرسد ، وكان الحطّيم هذا من بكر بن وائل ، من نزلاء اليمامة ، فترك خيله خارج المدينة ودخل إلى النبيّ - صلى الله عليه وسلم - فقال « إلام تدعو » فقال رسول الله « إلى شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمدا رسول الله وإتياء الصلاة وإتياء الزكاة » . فقال « حسن ما تدعو اليه وسأنظر » ولعلّي أن أسلم وأرى في أمرك غيلة ولي من ورائي من لا أقطع أمرا دونهم » وخرج فمرّ بمرّ المدينة فاستاق إبلا كثيرة ولحقه المسلمون لمّا أعلموا به فلم يلحقوه ، وقال في ذلك رجزا ، وقيل : الرجز لأحد أصحابه ، وهو رشيد بن رميض المتزّي وهو : هذا أو أنّ الشّد فاشتدّي زيّم قد لثها الليل بسواق حطّيم

لَيْسَ بِرَاعِيٍّ لِإِبِلٍ وَلَا غَنَمٍ وَلَا بَجَازٍ عَلَى ظَهْرٍ وَصَمَ
بَاتُوا نِيَامًا وَإِنْ هِنْدُ لَمْ يَنْمُ بَاتَ يُقَاسِمُهَا غُلَامٌ كَالزَّكَمِ
خَدَّائِجُ السَّاقِينَ خَفَّاقُ الْقَدَمِ

ثم أقبل الحطم في العام القابل وهو عام القضية فسمعوا تلبية
حُجَّاجِ الْيَمَامَةِ فقالوا : هذا الحطم وأصحابه ومعهم هَدْيٌ هو ممَّا
نهى من إبل المسلمين ، فاستأذنوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في
نهبهم ، فنزلت الآية في النهي عن ذلك . فهي حكم عام نزل بعد تلك
القضية ، وكان النهي عن التعرُّض لبُدن الحطم مشمولاً لما اشتملت عليه
هذه الآية .

والبيت الحرام هو الكعبة . وسيأتي بيان وصفه بهذا الوصف عند قوله
« جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس » في هذه السورة . وجملة « يبتغون
فضلاً من ربهم » صفة لـ « آمين » من قصدهم ابتغاء فضل الله ورضوانه وهم
الذين جاءوا لأجل الحج لئلا يسماء إلى سبب حرمة أمي البيت الحرام .

وقد نهى الله عن التعرُّض للحجيج بسوء لأنَّ الحجَّ ابتغاء فضل الله ورضوانه ،
وقد كان أهل الجاهلية يقصدون منه ذلك ، قال النابغة :

حَبَاكَ رَبِّي فَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا لَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا
مُشْمَرِينَ عَلَى خُوصٍ مَزْمَمَةٍ نَرْجُو إِلَاهَ وَنَرْجُو الْبِرَّ وَالطُّعْمَا

ويبتغون عن فحش الكلام ، قال العجاج :

وَرَبُّ أَسْرَابٍ حَجِيجٍ كُظْمٍ عَنِ اللَّغَا وَرَكَتِ التَّكَلُّمِ

ويظهرون الزهد والخشوع ، قال النابغة :

بُنْصُطَجَاتٍ مِنْ لَصَافٍ وَثَبْرَةٍ يَزُرْنَ إِلَّا سَيْرُهُنَّ التَّدَافُعُ
عَلَيْهِنَّ شُعْتُ عَامِدُونَ لِرَبِّهِمْ فَهِنَّ كَأَطْرَافِ الْحَنِيِّ خَوَاشِعُ

ووجه التَّهْيِي عن التَّعَرُّض للحجيج بسوء وإن كانوا مشركين :
 أَنَّ الحالة التي قصدوا فيها الحجّ وتلبَّسوا عندها بالإحرام . حالة خَيْر
 وقرب من الإيمان بالله وتذكّر نعمه ، فيجب أن يعانوا على الاستكثار
 منها لأنَّ الخير يتسرَّب إلى النفس رويداً . كما أن الشرَّ يتسرَّب إليها كذلك ،
 ولذلك سيُجيب عقب هذه الآية قوله « وتعاونوا على البرِّ والتقوى » .

والفضلُ : خير الدنيا ، وهو صلاح العمل . والرضوان : رضى الله تعالى عنهم .
 وهو ثواب الآخرة ، وقيل : أراد بالفضل الربح في التجارة ، وهذا بعيد أن
 يكون هو سبب النهي إلا إذا أريد تمكينهم من إبلاغ السلع إلى مكَّة .

﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾

تصريح بمفهوم قوله « غير محلي الصيد وأنتم حرم » لقصد تأكيد
 الإباحة . فالأمر فيه للإباحة ، وليس هذا من الأمر الوارد بعد النهي ،
 لأنَّ تلك المسألة مفروضة في النهي عن شيء نهياً مستمراً ، ثم الأمر به
 كذلك ، وما هنا : إنما هو نهى مؤقت وأمر في بقية الأوقات ، فلا
 يجري هنا ما ذكر في أصول الفقه من الخلاف في مدلول صيغة الأمر
 الوارد بعد حظر : أهو الإباحة أو الندب أو الوجوب . فالصيد مباح
 بالإباحة الأصلية ، وقد حُرِّم في حالة الإحرام . فإذا انتهت تلك
 الحالة رجع إلى إباحته .

(واصطادوا) صيغة افتعال . استعملت في الكلام لغير معنى المطاوعة التي
 هي مدلول صيغة الافتعال في الأصل . فاصطاد في كلامهم مبالغة في
 صاد . ونظيره : اضطره إلى كذا . وقد نُزِّل (اصطادوا) منزلة فعل لازم
 فلم يذكر له مفعول .

فَإِن يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدَّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
أَن تَعْتَدُوا ﴿٤﴾

عطف على قوله «لا تحلوا شعائر الله» لزيادة تقرير مضمونه،
أي لا تحلوا شعائر الله ولو مع عدوكم إذا لم يبدأوكم بحرب .

ومعنى «يجرممكم» يكسبكم، يقال : جرمه يجرمه، مثل ضربه وأصله
كسب، من جرم النخلة إذا جده عراجينها، فلما كان الجرم لأجل الكسب
شاع إطلاق جرم بمعنى كسب، قالوا : جرم فلان لنفسه كذا ، أي كسب .

وعدي إلى مفعول ثان وهو «أن تعتدوا»، والتقدير : يكسبكم الشان
الاعتداء. وأما تعديته بعل في قوله «ولا يجرممكم شنان قوم على أن
لا تعتدوا» فلضمينه معنى يحملنكم .

والشانان - بفتح الشين المعجمة وفتح النون في الأكثر، وقد تسكن
النون إما أصالة وإما تخفيفاً - هو البغض . وقيل : شدة البغض ، وهو المناسب،
لعطفه على البغضاء في قول الأحوص :

أنمي على البغضاء والشانان

وهو من المصادر الدالة على الاضطراب والتقلب، لأن الشان فيه اضطراب النفس،
فهو مثل الغليان والنزوان .

وقرأ الجمهور : «شنانان» - بفتح النون - . وقرأ ابن عامر، وأبو بكر عن
عاصم ، وأبو جعفر - بسكون النون - . وقد قيل : إن ساكن النون وصف مثل
غضبان، أي عدو، فالمعنى : لا يجرممكم عدو قوم، فهو من إضافة
الصفة إلى الموصوف. وإضافة شانان إذا كان مصدراً من إضافة المصدر إلى
مفعوله، أي بغضكم قوماً، بقرينة قوله «أن صدوكم» ، لأن البغض في
الغالب هو المعتدى عليه.

وقرأ الجمهور : «أن صدّوكم» - بفتح همزة (أن) - . وقرأ ابن كثير ، وأبو عمرو ، ويعقوب : - بكسر الهمزة - على أنها (إن) الشرطية ، فجواب الشرط محذوف دلّ عليه ما قبل الشرط .

والمسجدُ الحرام اسم جعل علماً بالغلبة على المكان المحيط بالكعبة المحصور ذي الأبواب ، وهو اسم إسلامي لم يكن يُدعى بذلك في الجاهلية ، لأنّ المسجد مكان السجود ولم يكن لأهل الجاهلية سجد عند الكعبة ، وقد تقدّم عند قوله تعالى «قول وجهك شطر المسجد الحرام» في سورة البقرة ، وسيأتي عند قوله تعالى «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام» .

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ
وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ٢﴾

تعليل للنهي الذي في قوله «ولا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ» . وكان مقتضى الظاهر أن تكون الجملة مفصلة ، ولكنها عطفت : ترجيحاً لما تضمنته من التشريع على ما اقتضته من التعليل ، يعني : أن واجبكم أن تتعاونوا بينكم على فعل البرّ والتقوى ، وإذا كان هذا واجبهم فيما بينهم ، كان الشأن أن يعينوا على البرّ والتقوى ، لأنّ التعاون عليها يكسب محبة تحصيلها ، فيصير تحصيلها رغبة لهم ، فلا جرم أن يعينوا عليها كلّ ساع إليها . ولو كان عدواً ، والحجّ يرّ فأعينوا عليه وعلى التقوى ، فهم وإن كانوا كفتارا يُعاوَنُونَ على ما هو برّ : لأنّ البرّ يَهْدِي للتقوى ، فلعلّ تكرر فعله يقرّبهم من الإسلام . ولما كان الاعتداء على العلوّ إنّما يكون بتعاونهم عليه نهوا على أنّ التعاون لا ينبغي أن يكون صدّاً عن المسجد الحرام ، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً ؛ فالضمير والمفاعلة في (تعاونوا) للمسلمين ،

أي ليعن بعضكم بعضا على البر والتقوى. وفائدة التعاون تيسير العمل، وتوفير المصالح، وإظهار الاتحاد والتناصر، حتى يصبح ذلك خلقا للأمة. وهذا قبل نزول قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا».

وقوله «ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» تأكيد لمضمون «وتعاونوا على البر والتقوى» لأن الأمر بالشيء. وإن كان يتضمن النهي عن ضده، فالإتيام بحكم الفصد يقتضي النهي عنه بخصوصه. والمقصود أنه يجب أن يصلي بعضكم بعضا عن ظلم قوم لكم نحوهم شأن.

وقوله «واتقوا الله» الآية تذييل. وقوله «شديد العقاب» تعريض بالتهديد.

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ ﴾

استئناف بياني ناشئ عن قوله «أحلّت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم»، فهو بيان لما ليس بحلال من الأنعام،

ومعنى تحريم هذه المذكورات تحريم أكلها، لأنه المقصود من مجموع هذه المذكورات هنا، وهي أحوال من أحوال الأنعام تقتضي تحريم أكلها. وأدمج فيها نوع من الحيوان ليس من أنواع الأنعام وهو الخنزير، لاستيعاب محرمات الحيوان. وهذا الاستيعاب دليل لإباحة ما سوى ذلك، إلا ما ورد في السنة من تحريم الحمر الأهلية، على اختلاف بين العلماء في معنى تحريمها. والظاهر أنه تحريم منظور فيه إلى حالة

لا إلى الصنف . وألحق مالك بها الخيل والبغال قياساً ، وهو من قياس الأدون ، ولقول الله تعالى إذ ذكرها في معرض الامتنان «والخيل والبغال» والحمير لتركبوها وزينة» . وهو قول أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه ، وهو استدلال لا يعرف له نظير في الأدلة الفقهية . وقال الشافعي وأبو يوسف وعبد بن جابر : ذبحنا فرما على عهد رسول الله فأكلناه . ولم يذكر أن ذلك منسوخ . وعن جابر ابن عبد الله أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر ورخص في لحوم الخيل .

وأما الحمر الأهلية فقد ورد في الصحيح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن أكلها في غزوة خيبر . قيل : لأن الحمر كانت حمولتهم في تلك الغزاة . وقيل : نهى عنها أبداً . وقال ابن عباس بإباحتها . فليس لتحريم هذه الثلاثة على الإطلاق وجه بيّن من الفقه ولا من السنة .

والهيئة الحيوان الذي زالت منه الحياة ، والموت حالة معروفة تنشأ عن وقوف حركة الدم باختلال عمل أحد الأعضاء الرئيسية أو كلها . وعلّة تحريمها أن الموت ينشأ عن علل يكون معظمها مضرّاً بسبب العلوى ، وتمييز ما يُعدي عن غيره عسير ، ولأن الحيوان الميت لا يُدرى غالباً مقدار ما مضى عليه في حالة الموت ، فربما مضت مدة تستحيل معها منافع لحمه ودمه مضاراً ، فينبئ الحكم بغالب الأحوال وأضبطها .

والدم هنا هو الدم المهرق ، أي المسفوح ، وهو الذي يمكن سيلانه كما صرح به في آية الأنعام ، حملاً لمطلق هذه الآية على مقيّد آية الأنعام ، وهو الذي يخرج من عروق جسد الحيوان بسبب قطع العروق وما عليه من الجلد ، وهو سائل لزج أحمر اللون متفاوت الحمرة باختلاف السن واختلاف أصناف العروق .

والظاهر أن علة تحريمه القذارة : لأنه يكتب رائحة كريهة عند لقائه الهواء، ولذلك قال كثير من الفقهاء بنجاسة عينه، ولا تعرض في الآية لذلك، أو لأنه يحمل ما في جسد الحيوان من الأجزاء المضرة التي لا يحاط بمعرفتها، أو لما يحدثه تعود شرب الدم من الضراوة التي تعود على الخلق الإنساني بالفساد. وقد كانت العرب تأكل الدم، فكانوا في المجاعات يفصدون من إبلهم ويخلطون الدم بالوبس ويأكلونه. يسمونه العليز - بكسر العين والهاء. - وكانوا يملأون المصير بالدم ويشوونها ويأكلونها، وقد تقدم ذلك عند قوله تعالى «إنما حرم عليكم الميتة والدم» في سورة البقرة.

وإنما قال «ولحم الخنزير» ولم يقل والخنزير كما قال «وما أهل» لغير الله به، إلى آخر المعطوفات. ولم يذكر تحريم الخنزير في جميع آيات القرآن إلا بإضافة لفظ لحم إلى الخنزير. ولم يأت المفسرون في توجيه ذلك بوجه ينتلج له الصدر. وقد بينا ذلك في نظير هذه الجملة من سورة البقرة. ويسد لي أن إضافة لفظ لحم إلى الخنزير للإيماء إلى أن المحرم أكل لحمه لأن اللحم إذا ذكر له حكم فلأنما يراد به أكله. وهذا إيماء إلى أن ما عدا أكل لحمه من أحوال استعمال أجزائه هو فيها كسائر الحيوانات في طهارة شعره، إذا انتزع منه في حياته بالجز، وطهارة عرقه وطهارة جلده بالدبغ، إذا اعتبرنا الدبغ مطهراً لجلد الميتة، اعتباراً بأن الدبغ كالذكاة. وقد روي القول بطهارة جلد الخنزير بالدبغ عن داود الظاهري وأبي يوسف أخذوا بعموم قوله - صلى الله عليه وسلم - «أبما إهاب دبغ فقد طهر» رواه مسلم والترمذي عن ابن عباس.

وعلة تحريم الخنزير أن لحمه يشتمل على جراثيم مضرة لا تقتلها حرارة النار عند الطبخ، فإذا وصلت إلى دم أكله عاشت في الدم فأحدثت أضراراً عظيمة، منها مرض الديبدان التي في المعدة.

«وما أهل» لغير الله به، هو ما سمي عليه عند الذبح اسم غير الله.

والإهلال : الجهر بالصوت ومنه الإهلال بالحجّ، وهو التلبية الدالة على الدخول في الحجّ، ومنه استهلّ الصبي صارخا. قيل : ذلك مشتق من اسم الهلال، لأنّ العرب كانوا إذا رأوا هلال أول ليلة من الشهر رفعوا أصواتهم بذلك ليُعلم الناس ابتداء الشهر، ويحتمل عندي أن يكون اسم الهلال قد اشتق من جهر الناس بالصوت عند رؤيته. وكانوا إذا ذبحوا القرابين للأصنام نادوا عليها باسم الصنم، فقالوا : باسم اللات، باسم العزى.

«و المنخقة» هي التي عرض لها ما يخنفها. والخنق : سدّ مجاري النفس بالضغط على الحلق، أو بسده، وقد كانوا يربطون الدابة عند خضبة فربما تخبطت فانخقت ولم يشعروا بها، ولم يكونوا يخفونها عند إرادة قتلها. ولذلك قيل هنا : المنخقة، ولم يقل المنخوقة بخلاف قوله «والموقوذة»، فهذا مراد ابن عباس بقوله : كان أهل الجاهلية يخنقون الشاة وغيرها فإذا ماتت أكلوها .

وحكمة تحريم المنخقة أنّ الموت بانحباس النفس يفسد الدم باحتباس الحوامض الفحمية الكائنة فيه فتصير أجزاء اللحم المشتمل على الدم مضرّة لأكله .

«والموقوذة» : المضروبة بحجر أو عصا ضربا تموت به دون إهراق الدم، وهو اسم مفعول من وقّد إذا ضرب ضربا مشخّنا. وتأنيث هذا الوصف لتأويله بأنّه وصف بهيمة. وحكمة تحريمها تُماثل حكمة تحريم المنخقة.

«و المتردّية» : هي التي سقطت من جبّل أو سقطت في بئر تردّيا تموت به، والحكمة واحدة.

«و النطيحة» فعيلة بمعنى متعولة. والنطح ضرب الحيوان ذي القرنين بقَرْنِه حيوانا آخر. والمراد التي نطحتها بهيمة أخرى فماتت .

وتأنيث النطيحة مثل تأنيث المتحفة، وظهرت علامة التأنيث في هذه الأوصاف وهي من باب فَعِيل بمعنى مفعول لأنها لم تجر على موصوف مذكور فصارت بمنزلة الأسماء.

«وما أكل السبع»: أي بهيمة أكلتها السبع، والسبع كل حيوان يفترس الحيوان كالأسد والنمر والذئب والثعلب، فحرم على الناس كل ما قتله السبع، لأن أكلة السبع تموت بغير سفح الدم غالبا بل بالضرب على المقاتل.

وقوله «إلا ما ذكيتم» استثناء من جميع المذكور قبله من قوله «حرمت عليكم الميتة»؛ لأن الاستثناء الواقع بعد أشياء يصلح لأن يكون هو بعضها، يرجع إلى جميعها عند الجمهور، ولا يرجع إلى الأخيرة إلا عند أبي حنيفة والإمام الرازي، والمذكورات قبل بعضها محرمات لذاتها وبعضها محرمات لصفاتهما. وحيث كان المستثنى حالا لا ذاتا، لأن الذكاة حالة، تميز رجوع الاستثناء لما عدا لحم الخنزير، إذ لا معنى لتحريم لحمه إذا لم يذك، وتحليله إذا ذك، لأن هذا حكم جميع الحيوان عند قصد أكله. ثم إن الذكاة حالة تقصد لقتل الحيوان فلا تعلق بالحيوان الميت، فعلم عدم رجوع الاستثناء إلى الميتة لأنه عبث، وكذلك إنما تعلق الذكاة بما فيه حياة فلا معنى لتعلقها بالدم، وكذا ما أهيل لغير الله به، لأنهم يهلون به عند الذكاة، فلا معنى لتعلق الذكاة بتحليله، فميز أن المقصود بالاستثناء: المتحفة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع، فإن هذه المذكورات تعلق بها أحوال تقضي بها إلى الهلاك، فإذا هلكت بتلك الأحوال لم يباح أكلها لأنها حيثذ ميتة، وإذا تداركوها بالذكاة قبل الفوات أبيع أكلها. والمقصود أنها إذا ألحقت الذكاة بها في حالة هي فيها حية. وهذا البيان يبينه إلى وجه الحصر في قوله تعالى «قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا

أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهلٌ لغير الله به». فذكر أربعة لا تعمل الذكاة فيها شيئا ولم يذكر المتخفة والموقوفة وما عطف عليها هنا، لأنها تحرم في حال اتصال الموت بالسبب لا مطلقا. فعصوا على هذا بالنواجز.

وللفقهاء في ضبط الحالة التي تعمل فيها الذكاة في هاته الخمس عبارات مختلفة: فالجمهور ذهبوا إلى تحذيلها بأن يبقى في الحيوان رمق وعلامة حياة، قبل الذبح أو النحر، من تحريك عضو أو عين أو فم تحريكا يبدل على الحياة عرفا، وليس هو تحريك انطلاق الموت. وهذا قول مالك في الموطأ، ورواية جمهور أصحابه عنه. وعن مالك: أن المذكورات إذا بلغت مبلغا أنفذت معه مقاتلتها، بحيث لا ترجى حياتها لو تركت بلا ذكاة، لا تصح ذكاتها، فإن لم تنفذ مقاتلتها عملت فيها الذكاة. وهذه رواية ابن القاسم عن مالك، وهو أحد قولي الشافعي. ومن الفقهاء من قالوا: إنما ينظر عند الذبح أحيّة هي أم ميتة، ولا ينظر إلى حالة هل يعيش مثلها لو تركت دون ذبح. وهو قول ابن وهب من أصحاب مالك، واختاره ابن حبيب، وأحد قولين للشافعي. ونفس الاستثناء الواقع في الآية يدل على أن الله رخص في حالة هي محل توقف في إعمال الذكاة، أما إذا لم تُنفذ المقاتل فلا يخفى على أحد أنه يباح الأكل، إذ هو حيثل حيوان مرضوض أو مجروح، فلا يحتاج إلى الإعلام بإباحة أكله بذكاة، إلا أن يقال: إن الاستثناء هنا منقطع بمعنى لكن، أي لكن كلوا ما ذكيتم دون المذكورات، وهو بعيد. ومن العلماء من جعل الاستثناء من قوله «وما أكل السبع» على رأي من يجعل الاستثناء للأخيرة، ولا وجه له إلا أن يكون ناظرا إلى غلبة هذا الصنف بين العرب. فقد كانت السباع والذئاب تتباهم كثيرا، ويكثر أن يلحقوها فتترك أكليتها فيذكرونها بالذكاة.

وما ذُبح على النُصب هو ما كانوا يذبحونه من القرابين والتضارعات فوق الأنصاب. والنُصب — بضمين — الحجر المنسوب، فهو مفرد مراد به

الجنس، وقيل : هو جمع وواحد نصاب، ويقال : نَصَبٌ - بفتح فسكون - « كأنهم إلى نَصَبٍ يوفضون ». وهو قد يطلق بما يرادف الصنم، وقد يخص الصنم بما كانت له صورة، والنصب بما كان صخرة غير مصورة، مثل ذي الخلصة ومثل سَعْد. والأصح أن النصب هو حجارة غير مقصود منها أنها تمثال للآلهة، بل هي موضوعة لأن تذبح عليها القرابين والنسائك التي يتقرب بها للآلهة وللجن، فإن الأصنام كانت معدودة ولها أسماء وكانت في مواضع معينة تقصد للتقرب. وأما الأنصاب فلم تكن معدودة ولا كانت لها أسماء وإنما كانوا - يتخذونها كل حي - يتقربون عندها، فقد روى أئمة أخبار العرب : أن العرب كانوا يعظمون الكعبة، وهم ولد إسماعيل، فلما تفرق بعضهم وخرجوا من مكة عظم عليهم فراق الكعبة فقالوا : الكعبة حجر، فنحن نصب في أحيائنا حجارة تكون لنا بمنزلة الكعبة، فنصبوا هذه الأنصاب، وربما طافوا حولها، ولذلك يستنونها الذوار - بضم الدال المشددة وبتشديد الواو - ويذبحون عليها الدماء المتقرب بها في دينهم.

وكانوا يطلبون لذلك أحسن الحجارة. وعن أبي رجاء الطاردي في صحيح البخاري : كنا نعبد الحجر فإذا وجدنا حجرا خيرا منه ألقينا الأول وأخذنا الآخر فإذا لم نجد حجرا (أي في بلاد الرمل) جمعنا جثوة من تراب ثم جثنا بالشاة فحلبناها عليه ليصير نظير الحجر ثم طفنا به.

فالنصب : حجارة أعدت للذبح وللطواف على اختلاف عقائد القبائل : مثل حجر الغنغب الذي كان حول العزى. وكانوا يذبحون على الأنصاب ويشرحون اللحم ويشوونه، فيأكلون بعضه ويتركون بعضا للسنة، قال الأعشى، يذكر وصايا النبي - صلى الله عليه وسلم - في قصيدته التي صتمها في مدحه :

وذا النُصْبُ التَّنُصُوبُ لا تَتَسَكَّنُهُ

وقال زيد بن عمرو بن نفيل للنبي - صلى الله عليه وسلم - قبل البشة، وقد عرض عليه الرسول سفره ليأكل معه في عكاظ : «إني لا أكل مما تذبحون على أنصابكم». وفي حديث فتح مكة : كان حول البيت ثلاثمائة وثيف وستون نصبا، وكانوا إذا ذبحوا عليها رثوها بالدم ورثوها الكعبة بلمائها. وقد كان في الشرائع القديمة تخصيص صخور للذبح القرايين عليها، تميزا بين ما ذُبح لديننا وبين ما ذبح للأكل ، فمن ذلك صخرة بيت المقدس، قيل : إنَّها من عهد إبراهيم وتحتها جبٌ يمتلئ منها يثر الأرواح ، لأنَّها تسقط فيها السماء، والدمُ يسمي رُوحا . ومن ذلك فيما قيل : الحجر الأسود كان على الأرض ثم بناه إبراهيم في جدار الكعبة . ومنها حجر المقام، في قول بعضهم. فلما اختلطت العقائد في الجاهلية جعلوا هذه المذابح للذبح القرايين المتقرب بها للآلهة والجن . وفي البخاري عن ابن عباس : أنصب أنصاب يذبحون عليها. قلت : ولهذا قال الله تعالى «وما ذبح على النصب» بحرف (عل)، ولم يقل وما ذبح للنصب لأنَّ الذبيحة تقصد للأضنام والجن ، وتذبح على الأنصاب ، فصارت الأنصاب من شعائر الشرك .

ووجه عطفه وما ذُبح على النصب، على المحرمات المذكورة هنا، مع أنَّ هذه السورة نزلت بعد أن مضت سنين كثيرة على الإسلام وقد هجر المسلمون عبادة الأصنام، أنَّ في المسلمين كثيرين كانوا قريبي عهد بالدخول في الإسلام، وهم وإن كانوا يعلمون بطلان عبادة الأصنام، أول ما يعلمونه من عقيدة الإسلام، فقد كانوا مع ذلك مدة الجاهلية لا يختص الذبح على النصب عندهم بذبائح الأصنام خاصة، بل يكون في ذبائح الجن ونحوها من الشُّعرات وذبائح دفع الأمراض ودفع التابعة عن ولدانهم، فقالوا : كانوا يستدفعون بذلك عن أنفسهم البرص والجنام ومس الجن، وبخاصة الصبيان ، ألا ترى إلى ما ورد في كتب السيرة : أنَّ الطفيل بن عمرو الدوسي لما أسلم قبل الهجرة ورجع إلى قومه ودعا أمرته إلى الإسلام

قالت له : أتخشى على الصبية من ذي الشَّرَى (صَتَمَ دوس). فقال : لا، أنا ضامن، فأسلمت، ونحو ذلك، فقد يكون منهم من استمرَّ على ذبح بعض الذبائح على الأنصاب التي في قبائلهم على نيَّة التداوي والانتشار، فأراد الله تنبيههم وتأكيد تحريم ذلك وإشاعته. ولذلك ذِكر في صدر هذه السورة وفي آخرها عند قوله «يأبها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان» الآيات .

﴿وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾

الشأن في العطف التناسب بين المتعاطفات، فلا جرم أن هذا المعطوف من نوع المتعاطفات التي قبله، وهي المحرَّم أكلها. فالمراد هنا النهي عن أكل اللحم الذي يستقسمون عليه بالأزلام، وهو لحم جزور الميسر لأنَّه حاصل بالمقامرة، فتكون السين والتاء في «تستقسموا» مزيجتين كما هما في قولهم : استجاب واستجاب. والمعنى : وأن تقسموا اللحم بالأزلام.

ومن الاستقسام بالأزلام ضرب آخر كانوا يفعلونه في الجاهلية يتطلبون به معرفة عاقبة فعل يريدون فعله : هل هي النجاح والنفع أو هي خيبة وضرر. وإذا قد كان لفظ الاستقسام يشملُه فالوجه أن يكون مرادا من النهي أيضا على قاعدة استعمال المشترك في معنيه، فتكون إرادته إدماجا وتكون السين والتاء للطلب، أي طلب القسم . وطلب القسم - بالكسر - أي الحظ من خير أو ضدة، أي طلب معرفته . كان العرب، كسغيرهم من المعاصرين، مولعين بمعرفة الاطلاع على ما سيقع من أحوالهم أو على ما خفي من الأمور المكتومة، وكانوا يتوهمون بأنَّ الأصنام والجنَّ يعلمون تلك المغيبات فسوَّلت سدنة الأصنام لهم طريقة يُموهون عليهم بها فجعلوا أزلاما. والأزلام جمع زلتم - بفتحين - ويقال له : قذح - بكسر القاف وسكون الدال - وهو عود سهم لا حديدة فيه .

وكيفية استقسام الميسر : المقامرة على أجزاء جزور ينحرونه ويتقارون على أجزائه، وتلك عشرة سهام تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى « يسألونك عن الخمر والميسر » الآية في سورة البقرة.

وكان مقتضى الظاهر أن يقال : وما استقسمتم عليه بالأزلام ، فغير الأسلوب وعُدل الى « وأن تستقسموا بالأزلام » ، ليكون أشمل للنهي عن طريقتي الاستقسام كليهما ، وذلك لإدماج بديع.

وأشهر صور الاستقسام ثلاثة قداح : أحدها مكتوب عليه « أمرني ربّي » ، وربما كتبوا عليه « افعل » ويسمونه الأمر. والآخر مكتوب عليه « نهاني ربّي » ، أو « لا تفعل » ويسمونه النهي. والثالث غُفْل — بضم الغين المعجمة وسكون الفاء أخت القاف — أي متروك بدون كتابة. فإذا أراد أحدهم سقرا أو عملا لا يلدي أياكون نافعا أم ضارا ، ذهب إلى سادن صنهم فأجال الأزلام ، فإذا خرج الذي عليه كتابة ، فعلوا ما رَسَمَ لهم ، وإذا خرج الغُفْل أعادوا الإجمالة. ولما أراد امرؤ القيس أن يقوم لأخذ ثار أبيه حُجْر ، استقسم بالأزلام عند ذي الخلصة ، صنم خثعم ، فخرج له الناهي فكسر القداح وقال :
لو كنت يا ذا الخلص الموتورا مثلي وكان شيخك القبورا
لم ننه عن قتل العداة زورا

وقد ورد ، في حديث فتح مكة : أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وجد صورة إبراهيم يستقسم بالأزلام فقال « كذبوا والله إن استقسم بها قط » وهم قد اختلفوا تلك الصورة ، أو توهّموها لذلك ، تنويها بشأن الاستقسام بالأزلام ، وتضليلا للناس الذين يجهلون.

وكانت لهم أزلام أخرى عند كل كاهن من كهانهم ، ومن حكماءهم ، وكان منها عند (هُبَل) في الكعبة سبعة قد كتبوا على كل واحد شيئا من أهم ما

يَعْرِضُ لَهُمْ فِي شُؤْنِهِمْ، كَتَبُوا عَلَى أَحَدِهَا الْعَقْلَ فِي الدِّيَةِ، إِذَا اخْتَلَفُوا فِي تَعْيِينِ مَنْ يَحْمِلُ الدِّيَةَ مِنْهُمْ، وَأَزْلَامَ لِإِثْبَاتِ النَّسَبِ، مَكْتُوبٌ عَلَى وَاحِدٍ «مِنْكُمْ»، وَعَلَى وَاحِدٍ «مَنْ غَيْرِكُمْ»، وَفِي آخِرِ «مُلْصَقٍ». وَكَانَتْ لَهُمْ أَزْلَامٌ لِإِعْطَاءِ الْحَقِّ فِي الْمِيَاهِ إِذَا تَنَازَعُوا فِيهَا. وَبِهَذِهِ اسْتَقْسَمَ عَبْدُ الْمَطْلَبِ حِينَ اسْتِشَارَ الْآلِهَةَ فِي فِدَاءِ ابْنِهِ عَبْدِ اللَّهِ مِنَ النَّذْرِ الَّذِي نَذَرَهُ أَنْ يَكْذِبَهُ إِلَى الْكَعْبَةِ بِعَشْرَةِ مِنَ الْإِبِلِ، فَخَرَجَ الزُّلْمَ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ فَقَالُوا لَهُ: أَرْضِ الْآلِهَةَ فزَادَ عَشْرَةً حَتَّى بَلَغَ مِائَةَ مِنَ الْإِبِلِ فَخَرَجَ الزُّلْمَ عَلَى الْإِبِلِ فَنَحَرَهَا. وَكَانَ الرَّجُلُ قَدْ يَتَّخِذُ أَزْلَامًا لِنَفْسِهِ، كَمَا وَرَدَ فِي حَدِيثِ الْهَجْرَةِ «أَنْ سُرَاقَةُ ابْنِ مَالِكٍ لَمَّا لَحِقَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِيَأْتِي بِخَبْرِهِ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ اسْتَقْسَمَ بِالْأَزْلَامِ فَخَرَجَ لَهُ مَا يَكْرَهُ».

وَالْإِشَارَةُ فِي قَوْلِهِ «ذَلِكَ فَسَقَ» رَاجِعَةٌ إِلَى الْمَصْدَرِ وَهُوَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا، وَجِيءَ بِالْإِشَارَةِ لِلتَّنْبِيهِ عَلَيْهِ حَتَّى يَقَعَ الْحُكْمُ عَلَى مَتَمِّيزٍ مُعَيَّنٍ.

وَالْفَسَقُ: الْخُرُوجُ عَنِ الدِّينِ، وَعَنِ الْخَيْرِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى «وَمَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ.

وَجَعَلَ اللَّهُ الِاسْتَقْسَامَ فَسَقًا لِأَنَّ مِنْهُ مَا هُوَ مُقَامَرَةٌ، وَفِيهِ مَا هُوَ مِنْ شَرَائِعِ الشَّرِكِ، لِتَطْلُبِ الْمُسْتَبَاتِ مِنْ غَيْرِ أَسْبَابِهَا، إِذْ لَيْسَ الِاسْتَقْسَامُ سَبِيحًا عَادِيًّا مُضْبُوطًا، وَلِأَسْبَابٍ شَرْعِيًّا، فَمَحْضٌ لِأَنَّهُ يَكُونُ افْتِرَاءً، مَعَ أَنَّ مَا فِيهِ مِنْ تَوْهَمِ النَّاسِ لِإِتْيَانِهِ كَاشِفًا عَنِ مَرَادِ اللَّهِ بِهِمْ، مِنَ الْكَذِبِ عَلَى اللَّهِ، لِأَنَّ اللَّهَ نَصَبَ لِمَعْرِفَةِ الْمُسَبَّاتِ أَسْبَابًا عَقْلِيَّةً: هِيَ الْعُلُومُ وَالْمَعَارِفُ الْمُنْتَزِعَةُ مِنَ الْعَقْلِ، أَوْ مِنْ أَدَلَّتِهِ، كَالْتَجَرِبَةِ، وَجَعَلَ أَسْبَابًا لَا تَعْرِفُ سَبَبِيَّتَهَا إِلَّا بِتَوْقِيفٍ مِنْهُ عَلَى لِسَانِ الرَّسْلِ: كَجَعْلِ الزُّوَالِ سَبِيحًا لِلصَّلَاةِ. وَمَا عَدَا ذَلِكَ كَذِبٌ وَبُهْتَانٌ، فَمَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَانَ فَسَقًا، وَلِلَّذَلِكَ قَالَ فَقَهَاؤُنَا بِجَرَحَةٍ مِنْ يَتَنَحَلُّ ادِّعَاءَ مَعْرِفَةِ الْغُيُوبِ.

وليس من ذلك تعرف المسببات من أسبابها كتعرف نزول المطر من السحاب ، وترقب خروج الفرج من البيضة باقتضاء مدة الحضانة ، وفي الحديث « إذا نشأت بحريّة ثم تشاءمت فذلك عين غديقة » أي سحابة من جهة بحرهم ، ومعنى « عين » أنها كثيرة المطر .
وأما أضرار الميسر ، فهي فسق ، لأنها من أكل المال بالباطل ،

﴿ الْيَوْمَ يَمِيزُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ﴾

جملة وقعت معترضة بين آية المحرمات المتقدمة ، وبين آية الرخصة الآتية : وهي قوله « فمن اضطر في مخمصة » لأن اقتران الآية بفاء الفريع يقضي باتصالها بما تقدمها . ولا يصلح للاتصال بها إلا قوله « حرمت عليكم الميتة » الآية .

والمناسبة في هذا الاعتراض : هي أن الله لما حرم أمورا كان فعلها من جملة دين الشرك ، وهي ما أهل لغير الله به ، وما ذبح على النصب ، وتحريم الاستقسام بالأزلام ، وكان في كثير منها تضيق عليهم بمفارقة معنادهم ، والتقليل من أقواتهم ، أعقب هذه الشدة بإناسهم بتذكير أن هذا كله لإكمال لدينهم ، وإخراج لهم من أحوال ضلال الجاهلية ، وأنهم كما أئبلوا بدين عظيم سمح فيه صلاحهم ، فليهم أن يقبلوا ما فيه من الشدة الراجعة إلى إصلاحهم : فالبعض مصلحته راجعة إلى المنافع البدنية ، والبعض مصلحته راجعة إلى الترفع عن حضيض الكفر : وهو ما أهل به لغير الله ، وما ذبح على النصب . والاستقسام بالأزلام أذكروهم بفوزهم على من يناوهم ، وبمحاسن دينهم وإكمالهم ، فإن من إكمال الإصلاح لإجراء الشدة عند الاقتضاء . وذكروا بالنعمة ، على عادة القرآن في تعقيب الشدة باللين . وكان المشركون ، زمانا ، إذا سمعوا أحكام الاسلام رجوا أن تثقل على المسلمين فيرتدوا عن الدين ، ويرجعوا

إلى الشرك، كما قال المنافقون « لا تُنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفقوا ». فلما نزلت هذه الأحكام أنزل الله هذه الآية : بشارة للمؤمنين ، ونكاية بالمشركين. وقد روي : أنها نزلت يوم فتح مكة ، كما رواه الطبري عن مجاهد ، والقرطبي عن الضحاك . وقيل : نزلت يوم عرفة في حجة الوداع مع الآية التي ستأتي عقبها . وهو ما رواه الطبري عن ابن زيد وجمع ، ونسبه ابن عطية إلى عمر بن الخطاب وهو الأصح .

فالـيوم، يجوز أن يُراد به اليوم الحاضر، وهو يوم نزول الآية، وهو إن أُريد به يوم فتح مكة، فلا جرم أن ذلك اليوم كان أبهج أيام الإسلام، وظهر فيه من قوة الدين، بين ظهرائي من بقي على الشرك، ما أبتأسهم من قهقري أمر الإسلام، ولا شك أن قلوب جميع العرب كانت متعلقة بمكة وموسم الحج ومناسكه : التي كانت فيها حياتهم الاجتماعية والتجارية والدينية والأدبية، وقوام شؤونهم، وتعارفهم، وفصل نزاعهم، فلا جرم أن يكون أفراد المسلمين بتلك المواطن قاطعا لبقية آمالهم : من بقاء دين الشرك، ومن محاولة الفت في عضد الإسلام . فذلك اليوم على الحقيقة : يوم تمام اليأس وانقطاع الرجاء، وقد كانوا قبل ذلك يعاودهم الرجاء تارة . فقد قال أبو سفيان يوم أحد « اعلُّ هُبُل — وقال — لنا العُزَّى ولا عُزَّى لكم » . وقال صفوان بن أمية أو أخوه ، يوم هوازن ، حين انكشف المسلمون وظنَّها هزيمة للمسلمين : « ألا بطل السحر اليوم » .

وكان نزول هذه الآية يوم حجة الوداع مع الآية التي بعدها ، كما يؤيده قول رسول الله — صلى الله عليه وسلم — في خطبته يومئذ في قول كثير من أصحاب السير « أيها الناس إن الشيطان قد يئس أن يُعبد في بلدكم هذا ولكنه قد رضي منكم بما دون ذلك فيما تحقرون من أعمالكم فاحذروه على أنفسكم » .

و(اليوم) يجوز أن يراد به يوم معين ، جدير بالامتنان بزمانه ،

ويجوز أن يجعل (اليوم) بمعنى الآن، أي زمان الحال، الصادق بطائفة من الزمان، رَسَخَ اليأس، في خلالها، في قلوب أهل الشرك بعد أن خاسر نفوسهم التردد في ذلك، فإنَّ العرب يطلقون (اليوم) على زمن الحال، (والأمر) على الماضي، (والفقد) على المستقبل. قال زهير :

وأَعْلَمُ عِلْمَ اليومِ والأمرِ قبله وَلَكِنِّي عَنِ عِلْمِ مَا فِي غَدِ عَمِي
يريد باليوم زمان الحال، وبالأمر ما مضى، وبالفقد ما يستقبل، ومنه قول زياد الأعجم :

رَأَيْتُكَ أَمْسَ خَيْرَ بَنِي مَعَدٍّ وَأَنْتَ الْيَوْمَ خَيْرُ مَنْكَ أَمْسَ
وأنتَ غداً تزيد الخير خيراً كذلك تزيد سادة عبدي شمس

وفعل «يَس» بتعدّي به (مين) إلى الشيء الذي كان مرجوًا من قبل، وذلك هو القرينة على أن دخول (من) التي هي لتعدية «يَس» على قوله «دينكم»، إنما هو بتقدير مضاف، أي يشنوا من أمر دينكم، يعني الإسلام، ومعلوم أن الأمر الذي كانوا يطمعون في حصوله: هو فتور انتشار الدين وارتداد متبعية عنه .

وتفريع التهي عن خشية المشركين في قوله : «فلا تخشَوْهم» على الإخبار عن يأسهم من أذى الدين : لأنَّ يأس العدو من نوال عدوه يزيل بأسه، ويذهب حماسه، ويقعده عن طلب عدوه . وفي الحديث : «تُصِرتُ بالرَّعبِ» . فلمَّا أخبر عن يأسهم طمئن المسلمين من بأس عدوهم، فقال «فلا تخشَوْهم واخشون» أو لأنَّ اليأس لمَّا كان حاصلًا من آثار انتصارات المسلمين، يوما فيوما، وذلك من تأييد الله لهم، ذكر الله المسلمين بذلك بقوله «اليوم يس الذين كفروا من دينكم»، وإنَّ فريقا لم يغن عنهم بأسهم من الله شيئا لأحرياء بأن لا يخشى بأسهم، وأنَّ يخشى من خذلهم ومكّن أوليائه منهم .

وقد أفاد قوله « فلا تخشوهم واخشون » مفاد صيغة الحصر ، ولو قيل : فلنأى فإخشون لجرى على الأكثر في مقام الحصر ، ولكن عُدل إلى جملة نفي وإثبات : لأن مفاد كلتا الجملتين مقصود ، فلا يحسن طبيّ لإحدهما . وهذا من الدواعي الصارفة عن صيغة الحصر إلى الإتيان بصيغتي إثبات ونفي ، كقول السموأل أو عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي : تسيل على حدّ الظُّبَاتِ نفوسنا وتيسّت على غير الظُّبَاتِ تسيل ونظيره قوله الآتي « فلا تخشوا الناس واخشون » .

﴿ أَيُّومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾

إن كانت آية « اليوم أكملت لكم دينكم » نزلت يوم حجة الوداع بعد آية « اليوم يش الذين كفروا من دينكم » بنحو العامين ، كما قال الضحاك ، كانت جملة مستقلة ، ابتدائية ، وكان وقوعها في القرآن ، عقب التي قبلها ، بتوقيف النبي - صلى الله عليه وسلم - بجمعها مع نظيرها في إكمال أمر الدين ، اعتقادا وتشريعا ، وكان اليوم المعهود في هذه غير اليوم المعهود في التي قبلها وإن كانتا نزلتا معا يوم الحج الأكبر ، عام حجة الوداع ، وهو ما رواه الطبري عن ابن زيد وآخرين . وفي كلام ابن عطية أنه منسوب إلى عمر بن الخطاب ، وذلك هو الراجح الذي عوّل عليه أهل العلم وهو الأصل في موافقة التلاوة للنزول ، كان اليوم المذكور في هذه وفي التي قبلها يوما واحدا ، وكانت هذه الجملة تعدادا لمنّة أخرى ، وكان فصلها عن التي قبلها جاريا على سنن الجمل التي تساق للتعداد في منّة أو توبيخ ، ولأجل ذلك : أعيد لفظ « اليوم » ليتعلّق بقوله « أكملت » ، ولم يستغن بالظرف الذي تعلّق بقوله « يش » فلم يقل : وأكملت لكم دينكم .

والدين : ما كلف الله به الأمة من مجموع العقائد، والأعمال، والشرائع، والنظم. وقد تقدم بيان ذلك عند قوله تعالى «إن الدين عند الله الإسلام» في سورة آل عمران. فإكمال الدين هو إكمال البيان المراد لله تعالى الذي اقتضت الحكمة تنجيجه، فكان بعد نزول أحكام الاعتقاد، التي لا يسع المسلمين جهلها، وبعد تفاصيل أحكام قواعد الإسلام - التي آخرها الحج - بالقول والفعل، وبعد بيان شرائع المعاملات وأصول النظام الإسلامي، كان بعد ذلك كله قد تمّ البيان المراد لله تعالى في قوله «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» وقوله «لنبيّن للناس ما نزل إليهم» بحيث صار مجموع التشريع الحاصل بالقرآن والسنة، كافياً في هدي الأمة في عبادتها، ومعاملتها، وسياستها، في سائر عصورها، بحسب ما تدعو إليه حاجاتها، فقد كان الدين وافياً في كل وقت بما يحتاجه المسلمون. ولكن ابتدأت أحوال جماعة المسلمين بسيطة ثم اتسعت جامعتهم، فكان الدين يكفيهم لبيان الحاجات في أحوالهم بمقدار اتساعها، إذ كان تعليم الدين بطريق التدريج ليتمكن رسوخه، حتى استكملت جماعة المسلمين كل شؤون الجوامع الكبرى، وصاروا أمة أكمل ما تكون أمة، فكمل من بيان الدين ما به الوفاء بحاجاتهم كلها، فذلك معنى إكمال الدين لهم يومئذ. وليس في ذلك ما يشعر بأن الدين كان ناقصاً، ولكن أحوال الأمة في الأممية غير مستوفاة، فلما توفرت كمل الدين لهم فلا إشكال على الآية. وما نزل من القرآن بعد هذه الآية لعله ليس فيه تشريع شيء جديد، ولكنّه تأكيد لما قرّر تشريعه من قبل بالقرآن أو السنة. فما نجده في هذه السورة من الآيات، بعد هذه الآية، مما فيه تشريع أنف مثل جزاء صيد المحرم، نجزم بأنها نزلت قبل هذه الآية وأن هذه الآية لما نزلت أمر بوضعها في هذا الموضع. وعن ابن عباس : لم ينزل على النبي بعد ذلك اليوم تحليل ولا تحريم ولا فرض. فلو أن المسلمين أضاعوا كل إشارة من علم - والعياذ بالله - ولم يبق بينهم إلا القرآن لاستطاعوا

الرسول به إلى ما يحتاجونه في أمور دينهم. قال الشاطبي «القرآن، مع اختصاره، جامع. ولا يكون جامعا إلا والمجموع فيه أمور كلّية، لأنّ الشريعة تمتّ بتمام نزوله لقوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم»، وأنّ تعلم: أنّ الصلاة، والزكاة، والجهاد، وأشباه ذلك، لم تبيّن جميع أحكامها في القرآن، إنّما بيّنتها السُنّة، وكذلك العاديّات من العقود والحدود وغيرها، فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كليّاتها المعنويّة، وجدناها قد تضمّنتها القرآن على الكمال، وهي: الضروريّات، والحاجيات، والتحسينات ومُكمل كلّ واحد منها، فالخارج عن الكتاب من الأدلّة: وهو السُنّة، والإجماع، والقياس، إنّما نشأ عن القرآن. وفي الصحيح عن ابن مسعود أنّه قال «لَعَنَ الله الْوَأَشْمَاتَ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْوَاصِلَاتِ وَالْمُسْتَوْصِلَاتِ وَالْمُتَمَتِّعَاتِ لِلْحَسَنِ الْمَغِيرَاتِ خَلَقَ اللهُ» فبلغ كلامه امرأة من بني أسد يقال لها: أم يعقوب، وكانت تقرأ القرآن، فأنته فقالت: «لَعَنْتُ كَذَا وَكَذَا» فلذكرته، فقال عبد الله «وما لي لا ألعن من لعن رسولُ الله وهو في كتاب الله، فقالت المرأة «لقد قرأت ما بين لَوْحِي المصحف، فما وجدته، فقال «لئن كنتِ قرأته لقد وجدته»: قال الله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» اهـ.

فكلام ابن مسعود يشير إلى أنّ القرآن هو جامع أصول الأحكام، وأنّه الحجة على جميع المسلمين، إذ قد بلغ لجميعهم ولا يسهّم جهل ما فيه، فلو أنّ المسلمين لم تكن عندهم إثارة من علم غير القرآن لكفاهم في إقامة الدين، لأنّ كليّاته وأوامره المفصلة ظاهرة الدلالة، ومجملاته تبث المسلمين على تعرف بيانها من استقراء أعمال الرسول وسلف الأئمة، المتلقين عنه، ولذلك لمّا اختلف الأصحاب في شأن كتابة النبيّ لهم كتابا في مرضه قال عمر: حسبنا كتاب الله، فلو أنّ أحدا قصر نفسه على علم القرآن فوجد «أقيموا الصلاة» وآتوا حقّه يوم حصاده - وكُتِبَ عليكم الصيام - وأتمّوا الحجّ والمعرة لله، لتطلّب بيان ذلك ممّا تقرر من عمل سلف الأئمة،

وأيضاً ففسي القرآن تعليم طرق الاستدلال الشرعية كقوله «لَعَلَّيْكُمْ» الذين يستنبطونه منهم» .

فلا شك أن أمر الإسلام ببدء ضعيفا ثم أخذ يظهر ظهوراً سنا القجر ، وهو في ذلك كله دين ، يبين لأتباعه الخير والحرام والحلال ، فما هاجر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا وقد أسلم كثير من أهل مكة ، ومعظم أهل المدينة ، فلما هاجر رسول الله أخذ الدين يظهر في مظهر شريعة مستوفاة فيها بيان عبادة الأمة ، وآدابها ، وقوانين تعاملها ، ثم لما فتح الله مكة وجاءت الوفود مسلمين ، وغلب الإسلام على بلاد العرب ، تمكن الدين وخدمته القوة ، فأصبح مرهوبا بأسه ، ومنع المشركين من الحج بعد عام ، فحج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عام عشرة وليس معه غير المسلمين ، فكان ذلك أجلى مظاهر كمال الدين : بمعنى سلطان الدين وتمكينه وحفظه ، وذلك تبين واضحاً يوم الحج الذي نزلت فيه هذه الآية.

لم يكن الدين في يوم من الأيام غير كاف لأتباعه : لأن الدين في كل يوم ، من وقت البعثة ، هو عبارة عن المقدار الذي شرعه الله للمسلمين يوماً فيوماً ، فمن كان من المسلمين آخذاً بكل ما أنزل اليهم في وقت من الأوقات فهو متمسك بالإسلام ، فلإكمال الدين يوم نزول الآية لإكمال له فيما يُراد به ، وهو قبل ذلك كامل فيما يراد من أتباعه الحاضرين .

وفي هذه الآية دليل على وقوع تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

وإذا كانت الآية نازلة يوم فتح مكة ، كما يروى عن مجاهد ، فلإكمال الدين لإكمال بقية ما كانوا محرومين منه من قواعد الإسلام ، إذ الإسلام قد فسر في الحديث بما يشمل الحج ، إذ قد مكثهم يومئذ

من أداء حجهم دون معارض، وقد كمل أيضا سلطان الدين بدخول الرسول إلى البلد الذي أخرجوه منه، ومكنه من قلب بلاد العرب. فالمراد من الدين دين الإسلام وإضافته إلى ضمير المسلمين لتشريفهم بذلك .

ولا يصح أن يكون المراد من الدين القرآن : لأن آيات كثيرة نزلت بعد هذه الآية، وحسبك من ذلك بقية سورة المائدة وآية الكلاله، التي في آخر النماء، على القول بأنها آخر آية نزلت، وسورة « إذا جاء نصر الله » كذلك، وقد عاش رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد نزول آية « اليوم أكملت لكم دينكم » نحوًا من تسعين يومًا، يوحى إليه .

ومعنى (اليوم) في قوله « اليوم أكملت لكم دينكم » نظير معناه في قوله « اليوم يش الدين كفروا من دينكم » .

وقوله « وأتممت عليكم نعمتي » إتمام النعمة : هو خلوصها مما يخالطها : من الحرج، والتعب .

وظاهره أن الجملة معطوفة على جملة « أكملت لكم دينكم » فيكون متعلقًا للظرف وهو اليوم، فيكون تمام النعمة حاصلًا يوم نزول هذه الآية. وإتمام هذه النعمة هو زوال ما كانوا يلحقونه من الذخوف فمكتنهم من الحج آمين، مؤمنين، خالصين، وطوع اليهم أعداءهم يوم حجة الوداع، وقد كانوا من قبل في نعمة فآتمها عليهم، فلذلك قيد إتمام النعمة بذلك اليوم، لأنه زمان ظهور هذا الإتمام : إذ الآية نازلة يوم حجة الوداع على أصح الأقوال، فإن كانت نزلت يوم فتح مكة، وإن كان القول بذلك ضعيفًا، فتمام النعمة فيه على المسلمين : أن مكتنهم من أشد أعدائهم، وأحرصهم على استئصالهم، لكن يناكده قوله « أكملت لكم دينكم » إلا على تأويلات بعيدة .

وظاهر العطف يقتضي : أن تمام النعمة منة أخرى غير إكمال الدين،

وهي نعمة النضر، والأخوة، وما نالوه من المغنم، ومن جعلتها إكمال الدين، فهو عطف عام على خاص. وجوزوا أن يكون المراد من النعمة الدين، وإتمامها هو إكمال الدين، فيكون مفاد الجملتين واحدا، ويكون العطف لمجرد المغايرة في صفات الذات، ليفيد أن الدين نعمة وأن إكماله إتمام للنعمة؛ فهذا العطف كالذي في قول الشاعر أنشد القراء في معاني القرآن: إلى الملك القسرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

وقوله «ورضيت لكم الإسلام ديناً» الرضى بالشئ الركون إليه وعدم النفرة منه، ويقابله السخط: قد يرضى أحد شيئا لنفسه فيقول: رضيتُ بكذا، وقد يرضى شيئا لغيره، فهو بمعنى اختياره له، واعتقاده مناسبته له، فيعدي باللام: للدلالة على أن رضاه لأجل غيره، كما تقول: اعتذرت له. وفي الحديث «إن الله يرضى لكم ثلاثاً»، وكذلك هنا، فلذلك ذكر قوله «لكم» وعُدّي «رضيت» إلى الإسلام بدون الباء. وظاهر تناسق المعطوفات: أن جملة «رضيت» معطوفة على الجملتين التين قبلها، وأن تعلّق الظرف بالمعطوف عليه الأول سار إلى المعطوفين، فيكون المعنى: ورضيت لكم الإسلام ديناً اليوم. وإذ قد كان رضى الإسلام ديناً للمسلمين ثابتاً في علم الله ذلك اليوم وقبله، تعيّن التأويل في تعليق ذلك الظرف به (رضيت)؛ فتأوله صاحب الكشف بأن المعنى: آذنتكم بذلك في هذا اليوم، أي أعلمتكم: يعني أي هذا التأويل مستفاد من قوله (اليوم)، لأنّ الذي حصل في ذلك اليوم هو إعلان ذلك، والإيدان به، لا حصول رضى الله به ديناً لهم يومئذ، لأنّ الرضى به حاصل من قبل، كما دلّت عليه آيات كثيرة سابقة لهذه الآية. فليس المراد أن «رضيت» مجاز في معنى «أذنت» لعدم استقامة ذلك: لأنّه يزول منه معنى اختيار الإسلام لهم، وهو المقصود، ولأنّه لا يصلح للتعدي إلى قوله «الإسلام». وإذا كان كذلك فدلالة الخبر على معنى الإيدان من دلالاته على لازم من لوازم معناه بالقرينة المعينة، فيكون من الكناية في التركيب. ولو شاء أحد أن يجعل

هذا من استعمال الخبر في لازم الفائدة، فكما استعمل الخبر كثيرا في الدلالة على كون المخير عالما به، استعمل هنا في الدلالة على الإعلام وإعلانه.

وقد يدلّ قوله «ورضيت لكم الإسلام ديناً» على أن هذا الدين دين أبدي: لأنّ الشيء المختار المدّخر لا يكون إلاّ أنفس ما أظهر من الأديان، والأنفس لا يطله شيء إذ ليس بعده غاية، فتكون الآية مشيرة إلى أن نسخ الأحكام قد انتهى.

﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

وجود الفاء في صدر هذه الجملة، مع عدم مناسبة ما بعد الفاء لما وليته، يبيّن أن تكون متصلة ببعض الآي التي سبقت، وقد جعلها المسترون مرتبطة بآية تحریم الميتة وما عطف عليها من المأكولات، من غير تعرّض في كلامهم إلى انتظام نظم هذه الآية مع التي قبلها. وقد افترّد صاحب الكشف ببيان ذلك فجعل ما بين ذلك اعتراضاً.

ولا شكّ أنّه يعنّي باتّصال هذه الجملة بما قبلها: اتّصال الكلام الناشئ عن كلام قبله، فتكون الفاء عنده للفتحة، لأنّه لما تضمّنت الآيات تحریم كثير ممّا كانوا يقتاتونه، وقد كانت بلاد العرب قليلة الأقوات، معرضة للمخمة: عند انحباس الأمطار، أو في شدة كلب الشتاء، فلم يكن عندهم من صنوف الأطعمة ما يتعاضون ببعضه عن بعض، كما طفحت به أقوال شعرائهم.

فلا جرم أن يكون تحریم كثير من معتاد طعامهم مؤذناً بتوقع منهم أن يقضي ذلك إلى امتداد يد الهلاك اليهم عند المخمة، فناسب أن

يفصح عن هذا الشرط للعرب عن أحوالهم بتقدير : فإن خشيتم الهلاك في مخمصة فمن اضطرّ في مخمصة الخ. ولا تصلح الفاء على هذا الوجه للمطف : إذ ليس في الجمل السابقة من جمل التحريم ما يصلح لمطف «من اضطرّ في مخمصة» عليه .

والأحسن عندي أن يكون موقع «فمن اضطرّ في مخمصة» متصلاً بقوله «ورضيت لكم الإسلام ديناً» اتصال المعطوف بالمعطوف عليه ، والفاء للتفريع : تفريع منّة جزئية على منّة كلية ، وذلك أن الله امتنّ في هذه الجمل الثلاث بالإسلام ثلاث مرّات : مرّة بوصفه في قوله «دينكم» ، ومرّة بالعموم الشامل له في قوله «نعمتي» ، ومرّة باسمه في قوله «الإسلام» ، فقد قرّر بينهم : أن الإسلام أفضل صفاته الساحة والرفق ، من آيات كثيرة قبل هذه الآية ، فلما علمهم بوجودون خيفة الحاجة في الأزمات بعد تحريم ما حرّم عليهم من المطبوعات ، وأعقب ذلك بالمنة ثم أزال عقب ذلك ما أوجسوه من نفوسهم بقوله «فمن اضطرّ» الخ ، فناسب أن تعطف هاته التوسعة ، وتفريع على قوله «ورضيت لكم الإسلام ديناً» وتُعقب المنّة العامة بالمنة الخاصة .

والاضطرار : الوقوع في الضرورة ، وفعله غلب عليه البناء للمجهول ، وقد تقدّم بيانه عند قوله تعالى «ثم أضطره إلى عذاب النار» في سورة البقرة .

والمخمصة : المجاعة ، اشتقت من الخمص وهو ضور البطن ، لأنّ الجوع يضمر البطون ، وفي الحديث «تخلو خيماها فتروح بطاناً» .

والتجائف : التمايل ، والجَنَف : الميل ، قال تعالى «فمن خاف من موص جَنَفًا» الآية . والمعنى أنه اضطرّ غير مائل إلى الحرام من أخذ أموال الناس ، أو من مخالفة الدين . وهذه حال قصد بها ضبط حالة الاضطرار في الإقدام والإحجام ، فلا يقدم على أكل المحرمات إذا كان راثماً بذلك تناولها مع ضعف الاحتياج ، ولا يحجم عن تناولها إذا خشي أن

يتناول ما في أيدي الناس بالغضب والسرقة ، وهذا بمنزلة قوله « فمن اضطّر غير باغ ولا عاذ ، أي غير باغ ولا عاد على الناس ولا على أحكام الدين .

ووقع قوله « فإن الله غفور رحيم » مغنيا عن جواب الشرط لأنّه كالعلّة له ، وهي دليل عليه ، والاستغناء بمثله كثير في كلام العرب وفي القرآن . والتقدير : فمن اضطّر في مخمصة غير متجانف لإثم فله تناول ذلك إن الله غفور ، كما قال في الآية نظيرتها « فمن اضطّر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم » .

﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الْطَيِّبَاتُ ﴾

إن كان الناس قد سألوا عمّا أحلّ لهم من المطاعم بعد أن سمعوا ما حرّم عليهم في الآية السابقة ، أو قبل أن يسمعوا ذلك ، وأريد جوابهم عن سؤالهم الآن ، فالمضارع مستعمل للدلالة على تجدد السؤال ، أي تكررّه أو توقع تكررّه . وعليه فوجه فصل جملة « يسألونك » أنّها استئناف بياني ناشئ عن جملة « حرمت عليكم الميتة » وقوله « فمن اضطّر في مخمصة » ، أو هي استئناف ابتدائي : للانتقال من بيان المحرمات إلى بيان الحلال بالذات ، وإن كان السؤال لم يقع ، وإنّما قصد به توقع السؤال ، كأنّه قيل : إن سألوك ، فالاتيان بالمضارع بمعنى الاستقبال لتوقع أن يسأل الناس عن ضبط الحلال ، لأنّه ممّا تتوجّه النفوس إلى الإحاطة به ، وإلى معرفة ما عسى أن يكون قد حرّم عليهم من غير ما عدّد لهم في الآيات السابقة ، وقد بيّنا في مواضع ممّا تقدّم منها قوله تعالى « يسألونك عن الأهلة » في سورة البقرة : أن صيغة يسألونك في القرآن تحتّم الأمرين . فعلى الوجه الأوّل يكون الجواب قد حصل ببيان المحرمات أولا ثم بيان الحلال ، أو ببيان الحلال فقط ، إذا كان

بيان المحرمات سابقا على السؤال، وعلى الوجه الثاني قد قصد الاهتمام ببيان الحلال بوجه جامع، فعنون الاهتمام به بإيراده بصيغة السؤال المناسب لتقدم ذكره .

والطيبات» صفة لمحلوف معلوم من السياق، أي الأطعمة الطيبة، وهي الموصوفة بالطيب، أي التي طابت. وأصل معنى الطيب معنى الطهارة والزركاء والوقع الحسن في النفس عاجلا وآجلا، فالشيء المستند إذا كان نجيما لا يستى طيبا : لأنه يعقب ألما أو ضرا، ولذلك كان طيب كل شيء أن يكون من أحسن نوعه وأنفعه. وقد أطلق الطيب على المباح شرعا ؛ لأن إباحة الشرع الشيء علامة على حسنه وسلامته من المضرة، قال تعالى «كلوا مما في الأرض حلالا طيبا». والمراد بالطيبات في قوله «أحل لكم الطيبات» معناها اللغوي ليصح إسناد فعل (أحل) إليها. وقد تقدم شيء من معنى الطيب عند قوله تعالى «يأيتها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا» في سورة البقرة، ويجيء شيء منه عند قوله تعالى «والبلد الطيب» في سورة الأعراف .

والطيبات» وصف للأطعمة قُرِنَ به حكم التحليل، فدلّ على أن الطيب علة التحليل، وأفاد أن الحرام ضده وهو الخبائث، كما قال في آية الأعراف - في ذكر الرسول - صلى الله عليه وسلم - «ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث» .

وقد اختلفت أقوال السلف في ضبط وصف الطيبات ؛ فعن مالك : الطيبات الحلال ، ويتعين أن يكون مراده أن الحل هو المؤذن بتحقيق وصف الطيب في الطعام المباح ، لأن الوصف الطيب قد يخفى، فأخذ مالك بعلامته وهي الحل كيلا يكون قوله «الطيبات» حوالة على ما لا يضبط بين الناس مثل الاستلذاذ، فيتعين، إذن ، أن يكون قوله «أحل لكم الطيبات» غير مراد منه ضبط الحلال، بل أريد به الامتنان

والإعلام بأن ما أحله الله لهم فهو طيب، إبطالا لما اعتقدوه في زمن الشرك: من تحريم ما لا موجب لتحريمه، وتحليل ما هو خبيث. ويدل لذلك تكرر ذكر الطيبات مع ذكر الحلال في القرآن، مثل قوله «اليوم أحل لكم الطيبات» وقوله في الأعراف «ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث». وعن الشافعي: الطيبات: الحلال المستلذ، فكل مستنذر كالوزغ فهو من الخبائث حرام. قال فخر الدين: العبرة في الاستلذاذ والاستطابة بأهل المروءة والأخلاق الجميلة، فإن أهل البادية يستطيعون أكل جميع الحيوانات، وتؤكد دلالة هذه الآيات بقوله تعالى «خلق لكم ما في الأرض جميعا» فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الأرض، إلا أنه دخله التخصيص بحرمة الخبائث، فصار هذا أصلا كبيرا في معرفة ما يحل ويحرم من الأطعمة. منها أن لحوم الخيل مباح عند الشافعي. وقال أبو حنيفة: ليس بمباح. حجة الشافعي أنه مستلذ، مستطاب، والعلم بذلك ضروري، وإذا كان كذلك وجب أن يكون حلالا، لقوله تعالى «أحل لكم الطيبات». وفي شرح الهداية في الفقه الحنفي لمحمد الكاكي «أن ما استطابه العرب حلال، لقوله تعالى «ويحل لهم الطيبات»، وما استخيه العرب حرام، لقوله «ويحرم عليهم الخبائث». والذين تعتبر استطابتهم أهل الحجاز من أهل الأمصار، لأن القرآن أنزل عليهم وخوطبوا به، ولم يعتبر أهل البوادي لأنهم يأكلون ما يجدون للضرورة والمجاعة. وما يوجد في أمصار المسلمين مما لا يعرفه أهل الحجاز رد إلى أقرب ما يشبهه في الحجاز اه. وفيه من التحكم في تحكيم عوائد بعض الأمة دون بعض ما لا يناسب التشريع العام، وقد استنذر أهل الحجاز لحم الضب بشهادة قوله - صلى الله عليه وسلم - في حديث خالد بن الوليد «ليس هو من أرض قومي فأجذني أعافه» ومع ذلك لم يحرمه على خالد.

والذي يظهر لي: أن الله قد ناط بإباحة الأطعمة بوصف الطيب فلا جرم أن يكون ذلك منظورا فيه إلى ذات الطعام، وهو أن يكون غير ضار ولا مستنذر ولا مناف للدين، وأمانة اجتماع هذه الأوصاف أن لا يحرمه

الدين، وأن يكون مقبولا عند جمهور المعتدلين من البشر، من كل ما يحدّه البشر طعاما غير مستقذر، بقطع النظر عن العوائد والمألوفات، وعن الطبائع المنحرفات. ونحن نجد أصناف البشر يتناول بعضهم بعض المأكولات من حيوان ونبات، ويترك بعضهم ذلك البعض. فمن العرب من يأكل الضبّ واليربوع والقناذ، ومنهم من لا يأكلها. ومن الأمم من يأكل الضفادع والسلاحف والزواحف ومنهم من يتقذر ذلك. وأهل مدينة تونس يأبون أكل لحم أنثى الضأن ولحم المعز، وأهل جزيرة شريك يستجيدون لحم المعز، وفي أهل الصحاري تُستجاد لحوم الإبل وألبانها، وفي أهل الحضر من يكره ذلك، وكذلك دواب البحر وسلاحفه وحياته. والشرعة أوسع من ذلك كله فلا يقضي فيها طبع فريق على فريق. والمحرمات فيها من الطوم ما يضر تناوله بالبدن أو العقل كالسموم والخمور والمخدرات كالأفيون والحشيشة المخدرة، وما هو نجس الذات بحكم الشرع، وما هو مستقذر كالنخامة وذرق الطيور وأرواث النعام، وما عدا ذلك لا تجد فيه ضابطا للتحريم إلا المحرمات بأعيانها وما عداها فهو في قسم الحلال لمن شاء تناوله. والقول بأن بعضها حلال دون بعض بدون نص ولا قياس هو من القول على الله بما لا يعلمه القائل، فما الذي سوّغ الظبي وحرم الأرنب، وما الذي سوّغ السمكة وحرم حية البحر، وما الذي سوّغ الجمّل وحرم الفرس، وما الذي سوّغ الضبّ والقنفذ وحرم السلحفاة، وما الذي أحلّ الجراد وحرم الحلزون، إلا أن يكون له نص صحيح، أو نظر راجح، وما سوى ذلك فهو ريب. وغرضنا من هذا تنوير البصائر إذا اعتري التردد لأهل النظر في إنباطة حظر أو إباحة بما لا نص فيه أو في مواقع للتشابهات.

﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ يَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٤ ﴾

يجوز أن يكون عطفًا على (الطيّبات) عطف المفرد، على نيّة مضاف محذوف،
والتقدير : وصيد ما علّمتُم من الجوارح، يدلّ عليه قوله «فكلّوا ممّا أمسكن
عليكم». فما موصولة وفاء «فكلّوا» للتفريع .

ويجوز أن يكون عطف جملة على جملة، وتكون (ما) شرطية وجواب
الشرط «فكلّوا ممّا أمسكن» .

وخصّ بالبيان من بين الطيّبات لأنّ طيبه قد يخفى من جهة خفاء
معنى الذكاة في جرح الصيد، لا سيما صيد الجوارح، وهو محلّ التنبيه
هنا الخاصّ بصيد الجوارح. وسيذكر صيد الرماح والقنص في قوله
تعالى «ليبلوّنكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم». والمعنى :
وما أمسك عليكم ما علّمتُم بقرينة قوله بعد «فكلّوا ممّا أمسكن عليكم»
لظهور أن ليس المراد إباحة أكل الكلاب والطيور الملعنة .

والجوارح : جمع الجارح، أو الجارحة، جرى على صيغة جمع فاعلة، لأنّ
الدوابّ مراعى فيها تأنيث جمعها ، كما قالت العرب للسباع : الكواشب،
قال لييد

غُبُس كواشِبٍ ما يُمَنّ طعامها

ولذلك تُجمع جمع التأنيث، كما سيأتي «فكلّوا ممّا أمسكن عليكم» .

(ومكلّبين) حال من ضمير (علّمتُم) مبيّنة لنوع التعليم وهو تعليم المكلّب،
والمكلّب - بكسر اللام - بصيغة اسم الفاعل مُعلّم الكلاب، يقال : مكلّب،
ويقال : كلاب .

فيمكّلين، وصف مشتقّ من الاسم الجامد اشتقّ من اسم الكلب جريا على الغالب
في صيد الجوارح، ولذلك فوقوعه حالا من ضمير «علّمتُم» ليس مخصّصا
للعوم الذي أفاده قوله «وما علّمتُم» فهذا العموم يشمل غير الكلاب

من فهوود وبُزْزاة. وخالف في ذلك ابن عمر، حكى عنه ابن المنذر أنه تصر بإباحة أكل ما قتلته الجوارح على صيد الكلاب لقوله تعالى «مكائين» قال: فأما ما يصاد به من البزاة وغيرها من الطير فما أدركت ذكاته فذكته فهو لك حلال وإلا فلا تطعمه. وهذا أيضا قول الضحاك والسدي.

فأما الكلاب فلا خلاف في إباحة عموم صيد الملعقات منها، إلا ما شذ من قول الحسن وقتادة والنخعي بكراهة صيد الكلب الأسود البهيم، أي عام السواد، محتجين بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - «الكلب الأسود شيطان» أخرجه مسلم، وهو احتجاج ضعيف، مع أن النبي - عليه السلام - سمّاه كلبا، وهل يشك أحد أن معنى كونه شيطانا أنه مظنة للعقر وسوء الطبع. على أن مورد الحديث في أنه يقطع الصلاة إذا مر بين يدي المصلي. على أن ذلك متأول. وعن أحمد بن حنبل: ما أعرف أحدا يرخّص فيه (أي في أكل صيده) إذا كان بهيما، وبه قال إسحق ابن راهويه، وكيف يصنع بجمهور الفقهاء.

وقوله «تعلّمونهن» مما علّمكم الله» حال ثانية، قصد بها الامتنان والعبارة والمواهب التي أودعها الله في الإنسان، إذ جعله معلما بالجملة من يوم قال «يأدم أنبئهم بأسمائهم»، والمواهب التي أودعها الله في بعض الحيوان، إذ جعله قابلا للتعلّم. ف باعتبار كون مفاد هذه الحال هو مفاد عاملها تنزّل منزلة الحال المؤكدة، وباعتبار كونها تضمنت معنى الامتنان فهي مؤسسة. قال صاحب الكشف «وفي تكرير الحال فائدة أن على كل آخذ علما أن لا يأخذ إلا من أقتل أهله علما وأنحصرهم دراية وأغوصهم على لطائفه وحقائقه وإن احتاج إلى أن يضرب إليه أكباد الإبل، فكم من آخذ عن غير متقن قد ضيّع أيامه وعرض عند لقاء النّحارير أنامله». اهـ.

والفاء في قوله «فكلوا مما أمسكن عليكم» فاء الفصيحة عن قوله «وما علّمتم من الجوارح» إن جعلت (ما) من قوله «وما علّمتم» موصولة، فإن جعلتها شرطية فالفاء رابطة للجواب.

وحرف (من) في قوله «مما أمسكن عليكم» للتبعيض، وهذا تبعيض شائع الاستعمال في كلام العرب عند ذكر المتناولات، كقوله «كلوا من ثمره». وليس المقصود النهي عن أكل جميع ما يصيده الصائد، ولا أن ذلك احتراس عن أكل الريش، والمظم، والجلد، والقرون؛ لأن ذلك كله لا يتوهمه السامع حتى يحترس منه.

وحرف (على) في قوله «مما أمسكن عليكم» بمعنى لام التعليل، كما تقول: سجن على الاعتداء، وضرب الصبي على الكذب، وقول علقمة ابن شيان:

ونطباعن الأعداء عن أبنائنا وعلى بصائرنا وإن لم نبصير

أي نطباعن على حقائقنا: أي لحماية الحقيقة، ومن هذا الباب قوله تعالى «أمسك عليك زوجك»، وقوله - صلى الله عليه وسلم - «أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك».

ومعنى الآية إباحة أكل ما صاده الجوارح: من كلاب، وفهود، ومباع طير: كالبزاة، والصقور، إذا كانت معلّمة وأمسكت بعد إرسال الصائد. وهذا مقدار اتفق علماء الأمة عليه وإنما اختلفوا في تحقيق هذه القيود.

فأمّا شرط التعليم فاتفقوا على أنّه إذا أُشِلَّ، فأنشِل، فاشتد وراء الصيد، وإذا دُعِيَ فأقبل، وإذا زجر فانزجر، وإذا جاء بالصيد إلى ربّه، أن هذا معلّم. وهذا على مراتب التعلّم. ويكتفى في سباع الطير بما دون ذلك: فيكتفى فيها بأن تؤمر فتطيع. وصفات التعليم راجعة إلى عرف أهل الصيد، وأنّه صار له معرفة، وبذلك قال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي: ولا حاجة إلى ضبط ذلك بمرتين أو ثلاث، خلافاً لأحمد، وأبي يوسف، ومحمد.

وأما شرط الإمساك لأجل الصائد : فهو يعرف بإمساكها الصيد بعد إشلاء الصائد إياها، وهو الإرسال من يده إذا كان مشلوداً، أو أمره إياها بلفظ اعتدات أن تفهم منه الأمر كقوله « هذا لك » لأن الإرسال يقوم مقام نية الذكاة . ثم الجارح ما دام في استرساله معتبر حتى يرجع إلى ربه بالصيد . واختلفوا في أكل الجارح من الصيد قبل الإتيان به إلى ربه هل يطل حكم الإمساك على ربه : فقال جماعة من الصحابة والتابعين : إذا أكل الجارح من الصيد لم تؤكل البقية ، لأنه إنما أمسك على نفسه ، لا على ربه . وفي هذا المعنى حديث عدي بن حاتم في الصحيح : أنه سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الكلب ، فقال « وإذا أكل فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه » . وبه أخذ الشافعي ، وأحمد ، وأبو ثور ، وإسحاق . وقال جماعة من الصحابة : إذا أكل الجارح لم يضرب أكله ، ويؤكل ما بقي . وهو قول مالك وأصحابه : لحديث أبي ثعلبة الخشني ، في كتاب أبي داود : أنه سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال « وإن أكل منه » . ورام بعض أصحابنا أن يحتج لهذا بقوله تعالى « ممّا أمسكن عليكم » حيث جاء بمن المفيدة للتبعض ، المؤذنة بأنه يؤكل إذا بقي بعضه ، وهو دليل واه فقد ذكرنا آنفاً أن (من) تدخل على الاسم في مثل هذا وليس المقصود التبعض ، والكلب أو الجارح ، إذا أشلاه القنّاص فانشط ، وجاء بالصيد إلى ربه ، فهو قد أمسكه عليه وإن كان قد أكل منه ، فقد يأكل لقرط جوع أو نسيان . ونجا بعضهم في هذا إلى تحقيق أن أكل الجارح من الصيد هل يقدح في تعليمه ، والصواب أن ذلك لا يقدح في تعليمه ، إذا كانت أفعاله جارية على وفق أفعال الصيد ، وإنما هذا من الفتنة أو من التهور . ومآل جماعة إلى الترخيص في ذلك في سباع الطير خاصة ، لأنها لا تفقه من التعليم ما يفقه الكلب ، وروي هذا عن ابن عباس ، وحماد ، والنخعي ، وأبي حنيفة ، وأبي ثور .

وقد نشأ عن شرط تحقق إمساكه على صاحبه مسألة لو أمسك الكلب أو الجارح صيدا لم يره صاحبه وتركه ورجع دونه ، ثم وجد الصائد

بعد ذلك صيدا في الجهة التي كان يجوسها الجارح أو عرف أثر كلبه فيه ؛ فعن مالك : لا يؤكل ، وعن بعض أصحابه : يؤكل . وأما إذا وجد الصائد سهمه في مقاتل الصيد فإنه يؤكل لا محالة .

وأحب أن قوله تعالى « مما أمسكن عليكم » احتراز عن أن يجد أحد صيدا لم يصده هو ، ولا رأى الجارح حين أمسكه ، لأن ذلك قد يكون موته على غير المعتاد فلا يكون ذكاة ، وأنه لا يحرم على من لم يتصد للصيد أن يأكل صيدا رأى كلب غيره حين صاده إذا لم يجد الصائد قريبا ، أو ابتاعه من صائده ، أو استعطاه إياه .

وقوله « واذكروا اسم الله عليه » أمر بذكر الله على الصيد ، ومعناه أن يذكره عند الإرسال لأنه قد يموت بجرح الجارح ، وأما إذا أمسكه حيّا فقد تعيّن ذبحه فيذكر اسم الله عليه حينئذ . ولقد أبدع إيجاز كلمة « عليه » ليشمل الحالتين . وحكم نسيان التسمية وتعمد تركها معلوم من كتب الفقه والخلاف ، والدين يسر .

وقد اختلف الفقهاء : في أن الصيد رخصة ، أو صفة من صفات الذكاة . فالجمهور الحقوه بالذكاة ، وهو الراجح ، ولذلك أجازوا أكل صيد الكتابي دون المجوسي . وقال مالك : هو رخصة للمسلمين فلا يؤكل صيد الكتابي ولا المجوسي . وقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » لا يشترط أن يكون الصيد من الصيد تناله أيديكم ورماحكم . وهو دليل ضعيف : لأنه وارد في غير بيان الصيد ، ولكن في حرمة الحرم . وخالفه أشهب ، وابن وهب ، من أصحابه . ولا خلاف في عدم أكل صيد المجوسي إلا رواية عن أبي ثور إذ ألحقهم بأهل الكتاب فهو اختلاف في الأصل لا في الفرع .

وقوله « واتقوا الله » الآية تنزيل عام ختمت به آية الصيد ، وهو عام المناسبة .

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾

يجيء في التقييد (باليوم) هنا ما جاء في قوله «اليوم يثس الذين كفروا من دينكم» وقوله «اليوم أكملت لكم دينكم»، عدا وجه تقييد حصول الفعل حقيقة بذلك اليوم، فلا يجيء هنا، لأنّ إحلال الطيبات أمر سابق إذ لم يكن شيء منها محرماً، ولكن ذلك اليوم كان يوم الإعلام به بصفة كلية، فيكون كقوله «ورضيت لكم الإسلام ديناً» في تعلق قوله «اليوم» به، كما تقدم.

ومناسبة ذكر ذلك عقب قوله «اليوم يثس» و«اليوم أكملت» أن هذا أيضاً منّة كبرى لأنّ إلقاء الأحكام بصفة كلية نعمة في التفقه في الدين.

والكلام على الطيبات تقدم آتفاً، فأعيد ليُننى عليه قوله «وطعام الذين أوتوا الكتاب». وعطف جملة «وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم» على جملة «اليوم أحلّ لكم الطيبات» لأجل ما في هذه الرخصة من المنّة لكثرة مخالطة المسلمين أهل الكتاب فلو حرّم الله عليهم طعامهم لشق ذلك عليهم.

والطعام في كلام العرب ما يطعمه المرء ويأكله، وإضافته إلى أهل الكتاب للملاسة، أي ما يعالجه أهل الكتاب بطبخ أو ذبح. قال ابن عطية: الطعام الذي لا محاولة فيه كالبرّ والفاكهة ونحوهما لا يغيره تملك أحد له، والطعام الذي تقع فيه محاولة صنعته لا تعلق للدين بها كخبز الدقيق وعصر الزيت. فهذا إن تجنّب من اللحمي فلي جهة التقذر. والتذكية هي المحتاجة إلى الدين والنية، فلمّا كان القياس أن لا تجوز ذبائحهم رخص الله فيها على هذه الأمّة وأخرجها عن القياس. وأراد بالقياس قياس أحوال

ذبائحهم على أحوالهم المخالفة لأحوالنا، ولهذا قال كثير من العلماء : أراد الله هنا بالطعام الذباح، مع اتفاقهم على أن غيرها من الطعام مباح، ولكن هؤلاء قالوا : إن غير الذباح ليس مراداً، أي لأنه ليس موضع تردد في إباحة أكله .

والأولى حمل الآية على عمومها فتشمل كل طعام قد يظن أنه محرّم علينا إذ تدخله صنعتهم، وهم لا يتوقّرون ما نتوقّى، وتدخله ذكائهم وهم لا يشترطون فيها ما نشترطه. ودخل في طعامهم صيدهم على الأرجح.

والذين أوتوا الكتاب : هم أتباع التوراة والإنجيل، سواء كانوا ممّن دعاهم موسى وعيسى - عليهما السلام - إلى اتباع الدين، أم كانوا ممّن اتبعوا الدينين اختياراً؛ فإن موسى وعيسى دعّوا بني إسرائيل خاصة، وقد تهوّد من العرب أهل اليمن، وتنصّر من العرب تغلب، وبهراء، وكتب، ولخم، وتجران، وبعض ربيعة وعضان، فهؤلاء من أهل الكتاب عند الجمهور عدا عليّاً بن أبي طالب فإنه قال : لا تحلّ ذبائح نصارى تغلب، وقال : إنهم لم يتمسكوا من النصرانية بشيء سوى شرب الخمر. وقال القرطبي : هذا قول الشافعي، وروى الربيع عن الشافعي : لا خير في ذبائح نصارى العرب من تغلب. وعن الشافعي : من كان من أهل الكتاب قبل البعثة المحمّدية فهو من أهل الكتاب، ومن دخل في دين أهل الكتاب بعد نزول القرآن فلا يقبل منه إلاّ الإسلام، ولا يقبل منه الجزية، أي كالمشركين .

وأما المجوس فليسوا أهل كتاب بالإجماع، فلا تؤكل ذبائحهم، وشذّ من جعلهم أهل كتاب. وأما المشركون وعبدة الأوثان فليسوا من أهل الكتاب دون خلاف.

وحكمة الرخصة في أهل الكتاب : لأنهم على دين إلهي يُحرّم الخبائث، ويتقيّ النجاسة، ولهم في شؤونهم أحكام مضبوطة متبعة

لا تظنّ بهم مخالفتها، وهي مستندة للوحي الإلهي، بخلاف المشركين وعبيدة الأوثان. وأمّا المجوس فلمهم كتاب لكنّه ليس بالإلهي، فمنهم أتباع (زَرَادُشت)، لهم كتابُ (الزَندَستا) وهؤلاء هم محلّ الخلاف. وأمّا المجوس (المَناوِئِيّة) فهم إباحية فلا يختلف حالهم عن حال المشركين وعبيدة الأوثان، أو هم شرّ منهم. وقد قال مالك: ما ليس فيه ذكاة من طعام المجوس فليس بحرام يعني إذا كانوا يتقون النجاسة. وفي جامع الترمذي: أن أبا ثعلبة الخشني سأَلَ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن قدور المجوس. فقال له: «أَنقُوهَا غَسِلا واطْبَخُوا فِيهَا». وفي البخاري: أن أبا ثعلبة سأَلَ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن آنية أهل الكتاب. فقال له: «إِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا، وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا ثُمَّ كُلُوا فِيهَا». قال ابن العربي: «فعل آنية المجوس فرض، وغسل آنية أهل الكتاب نداء». يُريد لأنّ الله أباح لنا طعام أهل الكتاب فقد علم حالهم، وإنّما يسري الشكّ إلى آنيّتهم من طعامهم وهو مأذون فيه، ولم يحسب لنا طعام المجوس، فذلك منزع التفرقة بين آنية الفريقين.

ثم الطعامُ الشامل للذكاة إنّما يعتبر طعاماً لهم إذا كانوا يستحلّونه في دينهم، ويأكله أجارهم وعلماءهم، ولو كان ممّا ذكر القرآن أنّه حرّمه عليهم، لأنّهم قد تَأَوَّلُوا في دينهم تأويلات، وهذا قول مالك. وأرى أنّ دليله: أن الآية عمّت طعامهم فكان عمومها دليلاً للمسلمين، ولا التفات إلى ما حكى الله أنّه حرّمه عليهم ثم أباحه للمسلمين، فكان عموم طعامهم في شرعنا مباحاً ناسخاً للمحرّم عليهم، ولا نصيرُ إلى الاحتجاج بـ«شرع من قبلنا...» إلّا إذا لم يكن لنا دليل على حكمه في شرعنا. وقيل: لا يؤكّل ما علّمنا تحريمه عليهم بنصّ القرآن، وهو قول بعض أهل العلم، وقيل به في مذهب مالك، والمعتمد عن مالك كراهة شحوم بقر وغنم اليهود من غير تحريم؛ لأنّ الله ذكر أنّه حرّم عليهم الشحوم.

ومن المعلوم أن لا تعمل ذكاة أهل الكتاب ولا لإباحة طعامهم فيما حرّمه الله علينا بعينه : كالخنزير والدم ، ولا ما حرّمه علينا بوصفه ، الذي ليس بذكاة : كالميتة والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وأكيلة السبع ، إذا كانوا هم يستحلّون ذلك ، فأما ما كانت ذكاتهم فيه مخالفة لذكائنا مخالفة تقصير لا مخالفة زيادة فذلك محلّ نظر كالمضروبة بمحدّد على رأسها فتموت ، والمفتولة العنق فتتمزّق العروق ، فقال جمهور العلماء : لا يؤكل . وقال أبو بكر ابن العربي من المالكية : تؤكل . وقال في الأحكام : فإن قيل فما أكلوه على غير وجه الذكاة كالخنق وحطّم الرأس فالجواب : أن هذه ميتة ، وهي حرام بالنص ، وإن أكلوها فلا ناكلها نحن ، كالخنزير فإنّه حلال لهم ومن طعامهم وهو حرام علينا - يريد بإباحته عند النصارى - ثم قال : ولقد سئلت عن النصراني يفعل عنق الدجاجة ثم يطبخها ، هل تؤكل معه أو تؤخذ طعاما منه ، فقلت : تؤكل لأنها طعامه وطعام أجباره ورهبانه ، وإن لم تكن هذه ذكاة عندنا ولكن الله تعالى أباح طعامهم مطلقا وكلّ ما يرونه في دينهم فإنّه حلال لنا في ديننا . وأشكل على كثير من الناظرين وجه الجمع بين كلامي ابن العربي ، وإنّما أراد التفرقة بين ما هو من أنواع قطع الحلقوم والأوداج ولو بالخنق ، وبين نخو الخنق لحبس النفس ، ورَضَ الرأس . وقول ابن العربي شدوذ .

وقوله « وطعامكم حلّ لهم » لم يعرّج المفسّرون على بيان المناسبة بذكر « وطعامكم حلّ لهم » . والذي أراه أن الله تعالى نبّهنا بهذا إلى التيسير في مخالطتهم ، فأباح لنا طعامهم ، وأباح لنا أن نطعمهم طعامنا ، فعلم من هذين الحكمين أنّ علّة الرخصة في تناولنا طعامهم هو الحاجة إلى مخالطتهم ، وذلك أيضا تمهيد لقوله بعد « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب » لأنّ ذلك يقتضي شدّة المخالطة معهم لتزوّج نسائهم والمصاهرة معهم .

﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ
وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي
الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾

عُطِفَ «والمحصنات من المؤمنات» على «وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم» عطف المفرد على المفرد. ولم يعرج المفسرون على بيان المناسبة لذكر حلّ المحصنات من المؤمنات في أثناء إباحة طعام أهل الكتاب، وإباحة تزوج نسائهم. وعندي : أنه إيماء إلى أنهم أولى بالمؤمنين مني محصنات أهل الكتاب، والمقصود هو حكم المحصنات من الذين أوتوا الكتاب فإنّ هذه الآية جاءت لإباحة التزويج بالكتابيات. فقوله «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب» عطف على «وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم». فالتقدير : والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم.

والمُحْصَنَاتُ : النسوة التّامَّ أَحْصَنَهُنَّ مَا أَحْصَنَهُنَّ، أي منعهنّ عن الخنا أو عن الرّيب، فأطلق الإحصان : على المصنومات بعصمة الأزواج كما في قوله تعالى في سورة النساء عطفًا على المحرّمات «والمحصنات من النساء»؛ وعلى المسلمات لأنّ الإسلام ورّعهنّ عن الخنا، قال الشاعر :

ويصدّهن عن الخنا الإسلام

وأطلق على الحرائر، لأنّ الحرائر يترفعن عن الخنا من عهد الجاهلية .

ولا يصلح من هذه المعاني هنا الأوّل، إذ لا يحلّ تزويج ذات الزوج، ولا الثاني لقوله «من المؤمنات» الذي هو ظاهر في أنهم بعض المؤمنات فتبين معنى الحرية، ففسرها مالك بالحرائر، ولذلك منع نكاح الحرّ

الأمة إلا إذا خشى العنت ولم يجد للحرائر طولا، وجوز ذلك للعبد، وكأنه جعل الخطاب هنا للأحرار بالقرينة وبقرينة آية النساء «ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات» وهو تفسير يثنى ملتزم. وأصل ذلك لعمر بن الخطاب ومجاهد. ومن العلماء من فسر المحصنات هنا بالعفاف، ونقل عن الشعبي وغيره، فمنعوا تزوج غير العفيفة من النساء لرقّة دينها وسوء خلقها.

وكذلك القول في تفسير قوله «المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» أي الحرائر عند مالك، ولذلك منع نكاح إماء أهل الكتاب مطلقا للحر والعبد. والذين فسّروا المحصنات بالعفاف منعوا هنا ما منعوا هناك.

وشمل أهل الكتاب : الذميين، والمعاهدين، وأهل الحرب، وهو ظاهر، إلا أن مالكا كره نكاح النساء الحريّات. وعن ابن عباس : تخصيص الآية بنساء أهل الحرب، فمنع نكاح الحريّات. ولم يذكر دليله.

والأجور : المهور، وسميت هنا (أجورا) مجازا في معنى الأعضاء عن المنافع الحاصلة من آثار عقدة النكاح، على وجه الاستعارة أو المجاز المرسل. والمهتر شعار متقادم في البشر للفرقة بين النكاح وبين المخادنة. ولو كانت المهور أجورا حقيقة لوجب تحليد مدة الانتفاع ومقداره وذلك مما تنزه عنه عقدة النكاح.

والقول في قوله «محصنين غير مسافحين ولا متخذي أحيان» كالقول في نظيره «محصنات غير مسافحات» تقدّم في هذه السورة.

وجملة «ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله» معترضة بين الجمل. والمقصود التنبيه على أن إباحة تزوج نساء أهل الكتاب لا يقتضي تزكية لحالهم، ولكن ذلك تيسير على المسلمين. وقد ذكر في سبب نزولها أن

نساء أهل الكتاب قلن «لولا أن الله رضي ديننا لم يح لكمن نكاحنا».

والمرادُ بالإيمان الإيمانُ المعهود وهو إيمان المسلمين الذي بسببه لُقبوا بالمؤمنين ، فالكفر هنا الكفر بالرسول، أي : ينكر الإيمان ، أي ينكر ما يقتضيه الإيمان من المعتقدات ، إذ الإيمان صار لقباً لمجموع ما يجب التصديق به .

والحَيْطُ - بسكون الموحدة - والحَبُوط : فساد شيء كان صالحاً، ومنه سَمِيَ الحَبُطُ - بفثحتين - مرض يصيب الإبل من جرّاء أكل الخَضِر في أوّل الربيع فتتسخ أمعاؤها وربما ماتت. وفعل (حَبِطَ) يُؤذَن بأنّ الحابِط كان صالحاً فانقلب إلى فساد. والمراد من الفساد هنا الضياع والبطلان، وهو أشدّ الفساد، فبدلَ فعل (حَبِطَ) على أن الأعمال سالحة، وحُذِفَ الوصف للدلالة الفعل عليه. وهذا تشبيه لضياع الأعمال الصالحة بفساد النواتِ النافعة، ووجه الشبه عدم انتفاع مكتسبها منها. والمراد ضياع ثوابها وما يترقبه العامل من الجزاء عليها والفرّج بها .

والمراد التحذير من الارتداد عن الإيمان ، والترغيب في الدخول فيه كذلك ، ليعلم أهل الكتاب أنهم لا تنفعهم قرباتهم وأعمالهم، ويعلم المشركون ذلك.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّهُ مَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝﴾

إذا جرينا على ما تحصص لدينا وتنحص : من أن سورة المائدة هي من آخر السور نزولا ، وأنها نزلت في عام حجة الوداع ، جزمنا بأن هذه الآية نزلت هنا تذكيرا بنعمة عظيمة من نعم التشريع : وهي منة شرع التيمم عند مشقة التطهر بالماء ، فجزمنا بأن هذا الحكم كله مشروع من قبل ، وإنما ذكر هنا في عداد النعم التي امتن الله بها على المسلمين ، فإن الآثار صحت بأن الوضوء والغسل شرعا مع وجوب الصلاة ، وبأن التيمم شرع في غزوة المريسيع سنة خمس أو ست. وقد تقدم لنا في تفسير قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » - في سورة النساء - الخلاف في أن الآية التي نزل فيها شرع التيمم أم هي آية سورة النساء ، أم آية سورة المائدة . وذكرنا هنالك أن حديث الموطأ من رواية مالك عن عبد الرحمان بن القاسم عن أبيه عن عائشة ليس فيه تعيين الآية ولكن ستمها آية التيمم ، وأن القرطبي اختار أنها آية النساء لأنها المعروفة بآية التيمم ، وكذلك اختار النواحدي في أسباب النزول ، وذكرنا أن صريح رواية عمرو بن حريث عن عائشة : أن الآية التي نزلت في غزوة المريسيع هي قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة الآية ، كما أخرجه البخاري عن يحيى عن ابن وهب عن عمرو بن حريث عن عبد الرحمان بن القاسم ، ولا يساعد مختارنا في تاريخ نزول سورة المائدة ، فإن لم يكن ما في حديث البخاري سهوا من أحد روايه غير عبد الرحمان بن القاسم وأبيه ، أراد أن يذكر آية « يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا » ، وهي آية النساء ، فذكر آية « يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » الآية. فتعين تأويله حيثشذ بأن تكون آية « يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة » قد نزلت قبل نزول سورة المائدة ، ثم أعيد نزولها في سورة المائدة ، أو أمر الله أن توضع في هذا الموضع من سورة المائدة ، والأرجح عندي : أن يكون ما في حديث البخاري وهما من بعض روايه لأن الآيتين مشابهة .

فالأظهر أن هذه الآية أريد منها تأكيد شرع الوضوء وشرع التيمم خلفا عن الوضوء بنص القرآن ، لأن ذلك لم يسبق نزول قرآن فيه ولكنه كان مشروعا بالسنة. ولا شك أن الوضوء كان مشروعا من قبل ذلك، فقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يصل صلاة إلا بوضوء . قال أبو بكر ابن العربي في الأحكام : لا خلاف بين العلماء في أن الآية مدنية، كما أنه لا خلاف أن الوضوء كان مفعولا قبل نزولها غير متلو ولذلك قال علماؤنا : إن الوضوء كان بمكة سنة، معناه كان بالسنة. فأما حكمه فلم يكن قط إلا فرضا. وقد روى ابن إسحاق وغيره أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما فرض الله سبحانه عليه الصلاة ليلة الإسراء ونزل جبريل ظهر ذلك اليوم ليصلي بهم فهمز بعبه فانبعث ماء وتوضأ معلما له وتوضأ هو معه فصلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . وهذا صحيح وإن كان لم يروه أهل الصحيح ولكنهم تركوه لأنهم لم يحتاجوا إليه اهـ .

وفي سيرة ابن إسحاق ثم انصرف جبريل فجاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خديجة فتوضأ لها ليربها كيف الطهور للصلاة كما أراه جبريل اهـ . وقولهم : الوضوء سنة روي عن عبد الله بن مسعود . وقد تأوله ابن العربي بأنه ثابت بالسنة. قال بعض علمائنا : ولذلك قالوا في حديث عائشة : فنزلت آية التيمم ؛ ولم يقولوا : آية الوضوء ؛ لمعرفتهم إياه قبل الآية .

فالوضوء مشروع مع الصلاة لا محالة ، إذ لم يذكر العلماء إلا شرع الصلاة ولم يذكروا شرع الوضوء بعد ذلك ، فهذه الآية قرّرت حكم الوضوء ليكون ثبوته بالقرآن . وكذلك الاغتسال فهو مشروع من قبل ، كما شرع الوضوء بل هو أسبق من الوضوء ؛ لأنه من بقايا الخنيفية التي كانت معروفة حتى أيام الجاهلية ، وقد وضّحنا ذلك في سورة النساء . ولذلك أجمل التعبير عنه هنا وهنالك بقوله هنا «فاطهّروا» وقوله هنالك «فاغتسلوا» ، فتمحضت الآية لشرع التيمم عوضا عن الوضوء .

ومعنى «إذا قمتم إلى الصلاة» إذا عزمتم على الصلاة، لأنّ القيام يطلق في كلام العرب بمعنى الشروع في الفعل، قال الشاعر :

فقام ينود الناس عنها بسيفه وقال ألا لا من سبيل إلى هند

وعلى العزم على الفعل ، قال النابغة :

قاموا فقالوا حمانا غير مقروب

أي عزموا رأيهم فقالوا . والقيام هنا كذلك بقرينة تعديته به (إلى) لنضمينه معنى عمدتم إلى أن تصلّوا .

وروى مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم أنّه فسّر القيام بمعنى الهبوب من النوم، وهو مروى عن السدي . فهذه وجوه الأقوال في تفسير معنى القيام في هذه الآية، وكلّها تؤوّل إلى أنّ إيجاب الطهارة لأجل أداء الصلاة .

وأما ما يرجع إلى تأويل معنى الشرط الذي في قوله «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» الآية فظاهر الآية الأمر بالوضوء عند كل صلاة لأنّ الأمر بغسل ما أمر بغسله شرط به (إذا قمتم) فافتضى طلب غسل هذه الأعضاء عند كل قيام إلى الصلاة . والأمر ظاهر في الوجوب . وقد وقف عند هذا الظاهر قليل من السلف، فروى عن علي بن أبي طالب وعكرمة وجوب الوضوء لكل صلاة ونسب الطبرسي إلى داود الظاهري، ولم يذكر ذلك ابن حزم في المحلى ولم أره لغير الطبرسي . وقال بريدة بن أبي بردة : كان الوضوء واجبا على المسلمين لكل صلاة ثم نسخ ذلك عام الفتح بفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - ، فصلّى يوم الفتح الصلوات الخمس بوضوء واحد، وصلّى في غزوة خيبر العصر والمغرب بوضوء واحد . وقال بعضهم : هذا حكم خاصّ بالنبي - صلى الله عليه وسلم - . وهذا قول عجيب إن أراد به صاحبه حمل الآية عليه، كيف وهي مصدرية بقوله «يأتيها الذين آمنوا» . والجمهور حملوا الآية على معنى «إذا قمتم محدثين ولعلّهم استندوا في ذلك إلى آية النساء المصدرية بقوله «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى - إلى قوله - ولا جنباً» الآية . وحملوا ما كان يفعله النبي - صلى الله عليه وسلم - من الوضوء لكل صلاة على أنّه كان فرضاً على النبي - صلى الله عليه وسلم -

الله عليه وسلم - بخاصة به غير داخل في هذه الآية، وأنه نسخ وجوبه عليه يوم فتح مكة؛ ومنهم من حمله على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يلتزم ذلك وحملوا ما كان يفعله الخلفاء الراشدون وابن عمر من الوضوء لفعل إعادة الوضوء لكل صلاة. وهو الذي لا ينبغي القول بغيره. والذين فسروا القيام بمعنى القيام من النوم أرادوا تهديد طريق التأويل بأن يكون الأمر قد قيد بوجود موجب الوضوء. وإنني لأعجب من هذه الطرق في التأويل مع استثناء الآية عنها؛ لأن تأويلها فيها بين لأتينا افتتاح بشرط، هو القيام إلى الصلاة، فعلنا أن الوضوء شرط في الصلاة على الجملة ثم بين هذا الإجمال بقوله «وإن كنتم مرضى» إلى قوله - أوجاء أحد منكم من الغائط - إلى قوله - فلم تجلوا ماء فميتوا - فجعل هذه الأشياء موجهة للتيمم إذا لم يوجد الماء، فلم من هذا بدلالة الإشارة أن امثال الأمر يستمر إلى حدوث حادث من هذه المذكورات، إما مانع من أصل الوضوء وهو المرض والفسر، وإما رافع لحكم الوضوء بعد وقوعه وهو الأحداث المذكور بعضها بقوله «أوجاء أحد منكم من الغائط»، فإن وجد الماء فالوضوء وإلا فالتيمم، فمفهوم الشرط وهو قوله «وإن كنتم مرضى» ومفهوم التقي وهو «فلم تجلوا ماء» تأويل بين في صرف هذا الظاهر عن معناه بل في بيان هذا المجمل، وتفسير واضح لحمل ما فعله الخلفاء على أنه لقصد التفضيلة لا للوجوب.

وما ذكره القرآن من أعضاء الوضوء هو الواجب وما زاد عليه سنة واجبة. وحددت الآية الأيدي ببلوغ المرافق. لأن اليد تطلق على ما بلغ الكوع وما إلى المرفق وما إلى الإبط فرفعت الآية الإجمال في الوضوء لقصد المبالغة في النظافة وسكت في التيمم فعلنا أن السكوت مقصود وأن التيمم لما كان مبناه على الرخصة اكتفى بصورة الفعل وظاهر الغرض، ولذلك اقتصر على قوله «وأيديكم» في التيمم في هذه السورة وفي سورة النساء.

وهذا من طريق الاستفادة بالمقابلة، وهو طريق بديع في الإيجاز أحمله علماء البلاغة وعلماء الأصول فاحتفظ به وألحقه بمسائلهما.

وقد اختلف الأئمة في أن المرافق مفسولة أو متروكة، والأظهر أنها مفسولة لأن الأصل في الغاية في الحد أنه داخل في المحدود. وفي المدارك أن القاضي إسماعيل بن إسحاق سئل عن دخول الحد في المحدود فتوقف فيها. ثم قال للسائل بعد أيام : قرأت كتاب سيويه فرأيت أن الحد داخل في المحدود . وفي مذهب مالك : قولان في دخول المرافق في الفسل، وأولاهما دخولهما. قال الشيخ أبو محمد : وإدخالهما فيه أحوط لزوال تكلف التحديد . وعن أبي هريرة : أنه يفسل يديه إلى الإبطين، وتوَلَّوْا عليه بأنه أراد إطالة الفترة يوم القيامة. وقيل : تكره الزيادة .

وقوله «وأرجلكم» قرأه نافع، وابن عامر، والكسائي، وحُصِّن عن عاصم، وأبو جعفر، ويعقوبُ - بالنصب - عطفاً على «وأيديكم» وتكون جملة «وامسحوا برؤوسكم» معترضة بين المتعاطفين. وكان فائدة الاعتراض الإشارة إلى ترتيب أعضاء الوضوء لأن الأصل في الترتيب الذكري أن يبلّ على الترتيب الوجودي، فالأرجل يجب أن تكون مفسولة؛ إذ حكمة الوضوء وهي التقاء والوضوء والتنظيف والتأهب لمناجاة الله تعالى تقتضي أن يبالغ في غسل ما هو أشدّ تعرضاً للوسخ؛ فإن الأرجل تلاقى غبار الطرقات وتنفّس الفضلات بكثرة حركة المشي، ولذلك كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يأمر بمبالغة الفسل فيها، وقد نادى بأعلى صوته الذي لم يحسن غسل رجله «وَيْلٌ للأعقاب من النار» .

وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وحُمزة، وأبو بكر عن عاصم، وخلف - بخفض - «وأرجلكم». وللعلماء في هذه القراءة تأويلات : منهم من أخذ بظاهرها فجعل حكم الرجلين المسح دون الفسل، وزوي هذا عن ابن عباس، وأنس بن مالك، وعكرمة، والشعبي، وقتادة. وعن أنس بن مالك أنه بلغه أن الحجاج خطب يوماً بالأنهواز فذكر الوضوء فقال «إنه ليس شيء من ابن آدم أقرب من خبثه من قدميه فاعسلوا بطونهما وظهورهما وعراقيبهما» فسمع ذلك أنس ابن مالك فقال : صدق الله وكذب الحجاج قال الله تعالى «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم» . ورويت عن أنس رواية أخرى : قال نزل القرآن بالمسح والستة

بالفعل، وهذا أحسن تأويل لهذه القراءة فيكون مسح الرجلين منسوخا بالسنة؛ ففي الصحيح أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأى قوما يتوضؤون وأعقابهم تلوح، فنأدى بأعلى صوته «ويل للأعقاب من النار» مرتين. وقد أجمع الفقهاء بعد عصر التابعين على وجوب غسل الرجلين في الوضوء ولم يشذ عن ذلك إلا الإمامية من الشيعة، قالوا: ليس في الرجلين إلا المسح، وإلا ابن جرير الطبري: رأى التخيير بين الغسل والمسح، وجعل القراءتين بمنزلة روايتين في الإخبار إذا لم يمكن ترجيح إحداهما على رأي من يرون التخيير في العمل إذا لم يعرف المرجح. واستأنس الشعبي لمذهبه بأن التيمم يمسح فيه ما كان يغسل في الوضوء ويلفي فيه ما كان يمسح في الوضوء. ومن الذين قرأوا - بالخفض - من تأول المسح في الرجلين بمعنى الغسل، وزعموا أن العرب تسمي الغسل الخفيف مسحا وهذا الإطلاق إن صح لا يصح أن يكون مرادا هنا لأن القرآن فرق في التعبير بين الغسل والمسح.

وجملة «وإن كنتم جنبا فاطهروا» إلى قوله - وأبديكم منه مضي القول في نظيره في سورة النساء بما أغنى عن إعادته هنا.

وجملة «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج» تعليل لرخصة التيمم، ونفي الإرادة هنا كناية عن نفي الجعل لأن المرید الذي لا غالب له لا يحول دون إرادته عائق.

واللام في (ليجعل) داخلية على أن المصدرية محذوفة وهي لام يكثر وقوعها بعد أفعال الإرادة وأفعال مادة الأمر، وهي لام زائدة على الأرجح، وتسمى لام أن. وتقدم الكلام عليها عند قوله تعالى «يريد الله ليبين لكم» في سورة النساء، وهي قريبة في الموقع من موقع لام الجحود.

والحرج: الضيق والشدة، والحرجة: البقعة من الشجر الملتصق المتضابق، والجمع حرج. والحرج المنفي هنا هو الحرج الحسي لو كلفوا بظهارة الماء مع المرض أو السفر، والحرج النفسي لو منعوا من أداء الصلاة في حال العجز عن استعمال الماء لضرر أو سفر أو فقد ماء فإنهم يرتاحون إلى الصلاة ويحبونها.

وقوله « ولكن يريد ليطهركم » إشارة إلى أن من حكمة الأمر بالغسل والوضوء التطهير وهو تطهير حسي لأنه تنظيف، وتطهير نفسي جعله الله فيه لِمَا جملة عبادة؛ فإن العبادات كلها مشتملة على عدة أسرار : منها ما تهتدي إليه الأفهام ونعير عنها بالحكمة؛ ومنها ما لا يعلمه إلا الله ، ككون الظهر أربع ركعات، فإذا ذكرت حكم للعبادات فليس المراد أن الحكم منحصرة فيما علمناه وإتمامه هو بعض من كل وطن لا يبلغ منتهى العلم ، فلما تعذر الماء عوض بالتيمم، ولو أريد الحرج لكلفهم طلب الماء ولو بالثمن أو ترك الصلاة إلى أن يوجد الماء ثم يقضون الجميع . فالتيمم ليس فيه تطهير حسي وفيه التطهير النفسي الذي في الوضوء لِمَا جعل التيمم بدلا عن الوضوء، كما تقدم في سورة النساء.

وقوله « ولتيمن نعمته عليكم » أي يكمل النعم الموجودة قبل الإسلام بنعمة الإسلام، أو يكمل نعمة الإسلام بزيادة أحكامه الرجعة إلى التزكية والتطهير مع التيسير في أحوال كثيرة. فالإتمام لِمَا بزيادة أنواع من النعم لم تكن، ولِمَا بتكثير فروع النوع من النعم .

وقوله « لعلكم تشكرون » أي رجاء شكركم إياه. جعل الشكر علة لإتمام النعمة على طريقة المجاز بأن استعيرت صيغة الرجاء إلى الأمر لقصد الحث عليه وإظهاره في صورة الأمر المستقرب الحصول .

﴿ وَأَذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ٧ ﴾

عطف على جملة « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » الآية الواقعة تذيلا لقوله « يأبها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة » الآية .

والكلام مرتبط بما افتتحت به السورة من قوله « أو فوا بالعقود » لأن في التذكير بالنعمة تعريضا بالحث على الوفاء .

ذكرهم بنعم مضت تذكيرا يقصد منه الحث على الشكر وعلى الوفاء

باليهود، والمراد من النعمة جنسها لا نعمة معينة، وهي ما في الإسلام من العز والتمكين في الأرض وذهاب أحوال الجاهلية وصلاح أحوال الأمة.

والميثاق: العهد، ووائق: عاهد. وأطلق فعل وائق على معنى الميثاق الذي أعطاه المسلمون، وعلى وعد الله لهم ما وعدهم على الوفاء بعهدهم. فتنى صيغة «واثقكم» استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه.

(إذ) اسم زمان عُرِف هنا بالإضافة إلى قول معلوم عند المخاطبين.

والمسلمون عاهدوا الله في زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - عدة عهود: أولها عهد الإسلام كما تقدم في صدر هذه السورة. ومنها عهد المسلمين عندما يلاقون الرسول - عليه الصلاة والسلام - وهو البيعة أن لا يشركوا بالله شيئاً ولا يسرقوا ولا يزنوا ولا يقتلوا أولادهم ولا يأتوا ببهتان يفترونه بين أيديهم وأرجلهم ولا يمضونه في معروف، وهو عين العهد الذي ذكره القرآن في سورة الممتحنة عند ذكر بيعة النساء المؤمنات، كما ورد في الصحيح أنه كان يبايع المؤمنين على مثل ذلك. ومنها بيعة الأنصار رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في موسم الحج سنة ثلاث عشرة من البعثة قبل الهجرة، وكانوا ثلاثة وسبعين رجلاً اتفقوا برسول الله بعد الموسم في العقبة ومعهم العباس بن عبد المطلب، فبايعوا على أن يمنعوا رسول الله كما يمنعون نساءهم وأبناءهم، وعلى أنهم يأوونه إذا هاجر إليهم. وقد تقدم هذه البيعة بيعتان إحداهما سنة إحدى عشرة من البعثة، بايعه نقر من الخزرج في موسم الحج. والثانية سنة اثنتي عشرة من البعثة، بايع اثنا عشر رجلاً من الخزرج في موسم الحج بالعقبة ليلتفوا الإسلام إلى قومهم. ومن المواثيق ميثاق بيعة الرضوان في الحديبية تحت الشجرة سنة ست من الهجرة، وفي كل ذلك واثقوا على السمع والطاعة في المنشط والمكثرة.

ومعنى «سمعنا وأطعنا» الاعتراف بالتبليغ، والاعتراف بأنهم سمعوا ما طُلب منهم العهد عليه. فالسمع أريد به العلم بما واثقوا عليه، ويجوز أن يكون «سمعنا» مجازاً في الامتثال، وأطعنا» تأكيداً له. وهذا من استعمال سَمِعَ، ومنه قولهم: بايعوا على السمع والطاعة. وقال النابغة يذكر حالة من لدغته حية فأخذوا يرقونه:

تَنَادَرَهَا الرَّاقُونَ مِنْ سُوءِ سَمْعِهَا

أي من سوء طاعتها للرقية، أي عدم نجاح الرقية في سمعها . وعقب ذلك بالأمر بالتقوى، لأن النعمة تستحق أن يشكر مُسديها، وشكر الله تقواه .

وجملة «إن الله عليم بذات الصدور» تذييل للتحذير من إضرار المعاصي ومن توهم أن الله لا يعلم إلا ما يبدو منهم .

وحرف (إن) أفاد أن الجملة علة لما قبلها على الأسلوب المقرر في البلاغة في قول بشار :

إن ذاك النجّاح في التكبير

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ءَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٥﴾

لما ذكّرتهم بالنعمة عقب ذلك بطالب الشكر للمنعم والطاعة له، فأقبل على خطابهم بوصف الإيمان الذي هو منبع النعم الحاصلة لهم . فالجملة استئناف نشأ عن ترقيب السامعين بعد تعداد النعم .

وقد تقدّم نظير هذه الآية في سورة النساء، ولكن آية سورة النساء تقول «كونوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَمَا هُنَا بِالْعَكْسِ .

ووجه ذلك أن الآية التي في سورة النساء وردت عقب آيات القضاء في الحقوق المستدأة بقوله «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله» ، ثم تعرضت لقضية بني أبيرق في قوله «ولا تَكُنْ لِلْخَائِثِينَ غَصِيماً» ، ثم أردفت بأحكام المعاملة بين الرجال والنساء ، فكان الأهم

فيها أمر العدل فللشهادة، فلذلك قدّم فيها «كونوا قوامين بالقسط شهداء لله»؛ فالقسط فيها هو العدل في القضاء؛ ولذلك عدّي إليه بالباء، إذ قال «كونوا قوامين بالقسط».

وأما الآية التي نحن بصدد تفسيرها فهي واردة بعد التذكير بميثاق الله، فكان المقام الأول للجهر على القيام لله أي الوفاء له بمهودهم له، ولذلك عدّي قوله «قوامين» باللام. وإذا كان العهد شهادة أتبع قوله «قوامين لله» بقوله «شهداء بالقسط»، أي شهداء بالعدل شهادة لا حيف فيها، وأولى شهادة بذلك شهادتهم لله تعالى.

وقد حصل من مجموع الآيتين : وجوب القيام بالعدل، والشهادة به، وجوب القيام لله، والشهادة له.

وتقدّم القول في معنى «ولا يجرمنكم شتان قوم» قريبا، ولكنّه هنا صرح بحرف (على) وقد بيناه هناك.

والكلام على العدل قدّم في قوله «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل».

والضمير في قوله «هو أقرب» عائد إلى العدل المفهوم من «تعلموا»، لأنّ عود الضمير يُكتفى فيه بكلّ ما يفهم حتّى قد يمدّ على ما لا ذكر له، نحو «حتّى توارث بالحياب». على أنّ العرب تجعل الفعل بمعنى المصدر في مراتب : المرتبة الأولى : أن تدخّل عليه (أن) المصدرية.

الثانية : أن تُحذف (أن) المصدرية ويبقى النصب بها، كقول طرفة :
ألا أبهَذَا الزاجري أحضّر السوغي وأنّ أشهد اللذات هل أنت مُخلدي
بنصب (أحضّر) في رواية، ودلّ عليه عطف (وأنّ أشهد).

الثالثة: «أَنْ تُجَنِّفَ» (أَنْ) وَيُرفَعُ الفعل عملا على القرينة، كما روي بيت طرفة (أحضر) برفع أحضر، ومنه قول المثل (تَسْمِعُ بالمعبدِ خير من أن تراه)، وفي الحديث «تَحْمِلُ لأخيكَ الرِّكَابَ صدقة».

الرابعة: عود الضمير على الفعل مرادا به المصدر، كما في هذه الآية. وهذه الآية اقتصر عليها النحاة في التمثيل حتى يخيل للناظر أنه مثال فقد في بابها، وليس كذلك بل منه قوله تعالى «وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا». وأمثله كثيرة: منها قوله تعالى «ما لهم به من علم» فضمير «به» عائد إلى القول المأخوذ من «قالوا»، ومنه قوله تعالى «ذلك ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه»، فضمير «فهو» عائد للتعظيم المأخوذ من فعل «يعظم»، وقول بشار:
والله رب محمد ما إن غدرت ولا نويت

أي الغدر.

ومعنى «أقرب للتقوى» أي للتقوى الكاملة التي لا يشذ معها شيء من الخير، وذلك أن العدل هو ملاك كبح النفس عن الشهوة وذلك ملاك التقوى.

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ۝١٥﴾

عُقِبَتْ أمرهم بالتقوى بذكر ما وعد الله به المتقين ترغيبا في الامثال، وعطف عليه حال أصدقاء المتقين ترهيبا. فالجملة مسأفة استنفاذا بيانيا.

ومفعول «وعد» الثاني محذوف تنزيلا للفعل منزلة المتعدي إلى واحد.

وجملة «لهم مغفرة» مبنية لجملة «وعد الله الذين آمنوا»، فاستغنى بالبيان عن المفعول، فصار التقدير: وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات مغفرة وأجرا عظيما لهم. وإنما عدل عن هذا النظم لما في إثباتات المغفرة لهم بطريق الجملة الاسمية من الدلالة على الثبات والتقرر.

والقصر في قوله «أولئك أصحاب الجحيم» قصر ادعائي لأنهم لما كانوا أحق الناس بالجحيم. وكانوا خالدين فيه جعلوا كالمفردين به ، أو هو قصر حقيقي إذا كانت إضافة «أصحاب» مؤذنة بمزيد الاختصاص بالشئ كما قالوه في مرادفها، وهو ذو كذا، كما نبهوا عليه في قوله «والله عزيز ذو انتقام» فيكون وجه هذا الاختصاص أنهم الباقون في الجحيم أبدا .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ اَنْ يَّبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْتَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ١١﴾

بعد قوله تعالى «واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به» أعيد تذكيرهم بنعمة أخرى عظيمة على جميعهم إذ كانت فيها سلامتهم ، تلك هي نعمة إلقاء الرعب في قلوب أعدائهم لأنها نعمة يحصل بها ما يحصل من النصر دون تجشّم مشاق الحرب ومبالغها . وافتتاح الاستئناف بالإنداء ليحصل لإقبال السامعين على سماعه . ولفظ «يأيها الذين آمنوا» وما معه من ضمائر الجمع يؤذن بأن الحادثة تتعلق بجماعة المؤمنين كلهم . وقد أجمل النعمة ثم بيّنها بقوله «إذ هم قوم أن يسطوا إليكم أيديهم» .

وقد ذكر المفسرون احتمالات في تعيين القوم المذكورين في هذه الآية . والذي يبدو لي أن المراد قوم يعرفهم المسلمون يومئذ؛ فيعين أن تكون إشارة إلى وقعة مشهورة أو قريبة من تاريخ نزول هذه السورة . ولم أر فيما ذكره ما يطمئن له النفس . والذي أحسب أنها تذكير بيوم الأحزاب؛ لأنها تشبه قوله «يأيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود فارسنا عليهم ريحاً وجنودا لم تروها» الآية .

ويجوز أن تكون الإشارة إلى ما كان من عزم أهل مكة على الغدر

بالمسلمين حين نزول المسلمين بالحديبية عام صلح الحديبية ثم عدلوا عن ذلك . وقد أشارت إليها الآية « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة » الآية . ويجوز أن تكون الإشارة إلى عزم أهل خيبر وأنصارهم من غطفان وبني أسد على قتال المسلمين حين حصار خيبر، ثم رجعوا عن عزمهم وألقوا بأيديهم، وهي التي أشارت إليها آية « وَعَدَكُمْ اللَّهُ مغانم كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه وكف أيدي الناس عنكم » . وعن قتادة : سبب الآية ما هممت به بنو عمار وبنو ثعلبة يوم ذات الرقاع من الحمل على المسلمين في صلاة العصر فأشعر الله رسوله بذلك، ونزلت صلاة الخوف، وكف الله أيديهم عن المؤمنين .

وأما ما يذكر من غير هذا ما هم به بنو النضير من قتل النبي - صلى الله عليه وسلم - حين جاءهم يستعينهم على دية العامريين فتآمروا على أن يقتلوه، فأوحى الله إليه بذلك فخرج هو وأصحابه . وكذا ما يذكر من أن المراد قصة الأعرابي الذي اخترط سيف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو قائل في منصرفه من إحدى غزواته؛ فذلك لا يناسب خطاب الذين آمنوا، ولا يناسب قصة الأعرابي لأن الذي أهم بالقتل واحد لا قوم .

وبسط اليد مجاز في البطش قال تعالى « ويسطوا إليكم أيديهم وأستهم بالسوء » ويطلق على السلطة مجازاً أيضاً، كقولهم : يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل من بسط يده في الأرض ، وعلى الجود ، كما في قوله تعالى « بل يده مبسوطان » . وهو حقيقة في محاولة الإمساك بشيء، كما في قوله تعالى حكاية عن ابن آدم « لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك » .

وأما كف اليد فهو مجاز عن الإعراض عن سوء خاصة « وكف أيدي الناس عنكم » .

والأمر بالتقوى عقب ذلك لأنها أظهر الشكر، فمطع الأمر بالتقوى بالروا للدلالة على أن التقوى مقصودة لذاتها، وأنها شكر لله بدلالة وقوع الأمر عقب التكبير: بنعمة عظمى .

وقوله « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » أمر لهم بالاعتماد على الله دون غيره. وذلك التوكل يعتمد امثال الأوامر واجتناب المنهيات فناسب التقوى. وكان من مظاهره تلك النعمة التي ذكروا بها .

﴿ وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ١٢ ﴾

ناسب ذكر ميثاق بني إسرائيل عقب ذكر ميثاق المسلمين من قوله « وميثاقه الذي واثقكم به » تحذيرا من أن يكون ميثاقنا كميثاقهم . وعمل الموعظة هو قوله « فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضلَّ سواء السبيل » . وهكذا شأن القرآن في التفتن ومجيء الإرشاد في قالب القصص ، والتقتل من أسلوب إلى أسلوب .

وتأكيد الخبر الفعلي بقَد وباللام للاهتمام به، كما يجيء التأكيد بإن للاهتمام وليس ثمَّ متردّد ولا مُنْزَل منزلة .

وذكر موافق بني إسرائيل تقدم في سورة البقرة .

والبعث أصله التوجيه والإرسال، ويطلق مجازا على الإقامة والإنهاض

يقوله « مَنْ » بعثنا من مرقدنا بـ وقوله - فهذا يوم البعث - . ثم شاع هذا المجاز حتى بنى عليه مجاز آخر بإطلاقه على الإقامة المجازية « إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم »، ثم أطلق على إثارة الأشياء وإنشاء الخواطر في النفس . قال : - نويرة :

قللت لهم إنَّ الأسي يبعثُ الأسي

أي أن الحزن يثير حزنا آخر. وهو هنا يحتمل المعنى الأول والمعنى الثالث. والمبدول عن طريق الغيبة من قوله « ولقد أخذ الله » إلى طريق التكلم في قوله - وبعثنا التفات .

والنقيب فعيل بمعنى فاعل : إما من نَقَبَ إذا حفر مجازا ، أو من نَقَبَ إذا بعث « فنبهوا في البلاد »، وعلى الأخير يكون صوغ فعيل منه على خلاف القياس، وهو وارد كما صيغ سميع من أسمع في قول عمرو بن معد يكرب :
أمين ربحانة الداعي السميع
أي المسمع .

وصفه تعالى بالحكيم بمعنى المحكم للأمر . فالنقيب الموكول إليه تدبير القوم، لأن ذلك يجعله باحثا عن أحوالهم؛ فيطلق على الرئيس وعلى الجيش وعلى الرائد، ومنه ما في حديث بيعة العقبة أن نقيب الأنصار يومئذ كانوا اثني عشر رجلا .

والمراد بنقباء بني إسرائيل هنا يجوز أن يكونوا رؤساء جيوش. ويجوز أن يكونوا رؤادا وجواسيس، وكلاهما واقع في حوادث بني إسرائيل .

فأما الأول فيناسب أن يكون البعث معه بمعنى الإقامة، وقد أقام موسى - عليه السلام - من بني إسرائيل اثني عشر رئيسا على جيش بني إسرائيل على عدد الأسباط المجندين، فجعل لكل سبط نقيبا، وجعل لسبط يوسف نقيبين،

ولم يجعل لاسيط لادوي قتيبا، لأن اللادوين كانوا غير معدودين في الجيش. إذ هم حفظة الشريعة، فقد جاء في أول سفر العدد: كلم الله موسى: أنحصروا لكل جماعة إسرائيل بعشائرهم بعدد الأسماء من ابن عشرين فصاعدا كل خارج للحرب في إسرائيل حسب أجنادهم، تحسبهم أنت وهارون، ويكون مفكنا رجل لكل سبط رؤوس أولف إسرائيل. وكلم الرب موسى قائلا: أما سبط لادوي فلا تعدّه بل وكلّ اللادويين على مسكن الشهادة وعلى جميع أمتعتي. وكان ذلك في الشهر الثاني من السنة الثانية من خروجهم من مصر في بركة سيناء.

وأما الثاني فيناسب أن يكون البعث فيه بمعناه الأصلي، فقد بعث موسى اثني عشر رجلا من أسباط إسرائيل لاختبار أحوال الأمم التي حولهم في أرض كنعان، وهم غير الاثني عشر نقيبا الذين جعلهم رؤساء على قبائلهم. ومن هؤلاء يوشع بن نون من سبط أفرائيم، وكالب بن يفنة من سبط يهوذا، وهما الوارد ذكرهما في قوله تعالى «قال رجلان من الذين يخافون أثم الله عليهما ادخلا عليهما الباب»، كما سيأتي في هذه السورة. وقد ذكرت أسماءهم في الفصل الثالث عشر من سفر العدد. والظاهر أن المراد هنا النقيبا الذين أقيموا لجند إسرائيل.

والمعنى في قوله «إني معكم» معية مجازية، تمثيل العناية والحفظ والنصرة، قال تعالى «إذ يوحى ربك إلى الملائكة إني معكم» وقال - إني معكم - أسمع وأرى - وقال - هو معكم أينما كنتم والله بما تعملون خبير - والظاهر أن هذا القول وقع وعدا بالجزاء على الوفاء بالميثاق.

وجملة «لئن أقمتم الصلاة» الآية استئناف محض ليس منه شيء يتعلق ببعض ألفاظ الجملة التي قبلها وإنما جمعها العامل، وهو فعل القول، فيكتباها مقول، ولذلك يحسن الوقف على قوله «إني معكم»، ثم يستأنف قوله «لئن أقمتم الصلاة إلى آخره. ولازم «لئن أقمتم» موطنه القسم، ولاكثرن» لام

جواب القسم، ولعلّ هذا بعض ما تضمنته الميثاق، كما أنّ قوله « لا كفرون » عنكم سيئاتكم » بعض ما شمله قوله « إني معكم » .

والمراد بالزكاة ما كان مفروضاً على بني إسرائيل : من إعطائهم عشر محاصيل ثمارهم وزرعهم، ممّا جاء في الفصل الثامن عشر من سفر العدد، والفصل الرابع عشر والفصل التاسع عشر من سفر التثنية . وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين » في سورة البقرة .

والتعزيزُ : النصر . يقال : عزّره مخفقاً، وعزّره مشدّداً، وهو مبالغة في عزّزه عزراً إذا نصره، وأصله المنع، لأنّ الناصر يمنع المعتدي على منصوره .

ومعنى « وأقرضتم الله قرضاً حسناً » الصدقات غير الواجبة .

وتكفير السيئات : مغفرة ما فرط منهم من التعاصي للرسول فجعل الطاعة والثوبة مكفّرين عن المعاصي .

وقوله « فقد ضلّ سواء السبيل » أي فقد حاد عن الطريق المستقيم، وذلك لا عدو لئاسر فيه حين يضلّ، لأنّ الطريق السوي لا يحوج لئاسر فيه إلى الروغان في ثيبت قد تختلط عليه وتقضي به إلى التيه في الضلال .

﴿ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَلْصِيَةً يُحَرِّفُونَ
الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى
خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ ١٣ ﴾

قوله « فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم » قد تقدّم الكلام على نظيره في قوله

تعالى « فيما تقضهم মিথاقهم وكفرهم - وقوله - فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات » في سورة النساء .

واللعن هو الإبعاد، والمراد هنا الإبعاد من رحمة الله تعالى ومن هديه إذ استوجبوا غضب الله لأجل نقض الميثاق .

« وجعلنا قلوبهم قاسية » قساوة القلب مجاز، إذ أصلها الصلابة والشدّة، فاستعيرت لعدم تأثر القلوب بالمواظع والتذر. وقد تقدّم في قوله تعالى « ثمّ قست قلوبكم من بعد ذلك ». وقرأ الجمهور : « قاسية » - بصيغة اسم الفاعل - . وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف : « قسيّة » فيكون بوزن فعيلة من قسا يفسو .

وجملة « يحرفون الكلم عن مواضعه » استئناف أحوال من ضمير « لآلئهم » .

والتحريف : الميل بالشيء إلى الحرف، والحرف هو الجانب. وقد كثر في كلام العرب استعارة معاني السير وما يتعلق به إلى معاني العمل والهدى وضده، فمن ذلك قولهم : السلوك، والسيرة، والسعي، ومن ذلك قولهم : الصراط المستقيم، وصراطا سويا، وسواء السبيل، وجادة الطريق، والطريقة الواضحة، وسواء الطريق، وفي عكس ذلك قالوا : المروغة، والالتحراف، وقالوا : بنيات الطريق، ويعبد الله على حرف، ويشعب الأمور. وكذلك ما هنا، أي يعدلون بالكلم النبوية عن مواضعها فيسيرون بها في غير مسالكها، وهو تبديل معاني كتبهم السماوية. وهذا التحريف يكون غالبا بسوء التأويل اتباعا للهوى، ويكون بكتمان أحكام كثيرة مجازاة لأهواء العامة، قيل : ويكون بتبديل ألفاظ كتبهم. وعن ابن عباس : ما يدلّ على أن التحريف فساد التأويل. وقد تقدّم القول في ذلك عند قوله تعالى « من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه » في سورة النساء .

وجيء بالمضارع للدلالة على استمرارهم .

وجماعة «ونسوا حظاً» معطوفة على جملة «يحرّفون». والنسيان مراد به الإهمال المفضي إلى النسيان غالباً . وعبر عنه بالفعل الماضي لأن النسيان لا يتجدد. فإذا حصل مضى ، حتى يذكره مُذكرٌ . وهو وإن كان مراداً به الإهمال فإن في صوغه بصيغة الماضي قريناً للاستعارة أو الكناية لتهافتهم بالذكرى .

والحظ النصيب، وتذكيره هنا للتعظيم أو التكريه بقرينة الدم. وما ذكروا به هو التوراة.

وقد جمعت الآية من الدلائل على قلة اكتراثهم بالدين ورقة اتباعهم ثلاثة أصول من ذلك : وهي التعميد إلى نقض ما عاهدوا عليه من الامتثال ، والغرور بسوء التأويل ، والنسيان الناشئ عن قلة تعهد الدين وقلة الاهتمام به .

والمقصود من هذا أن نعتبر بحالهم وننظر من الوقوع في مثلها . وقد حاط علماء الإسلام - رضي الله عنهم - هذا الدين من كل مسارب التحريف، فميزوا الأحكام المنصوبة والمقيسة ووضعوا ألقاباً للتمييز بينها، ولذلك قالوا في الحكم الثابت بالقياس : يجوز أن يقال : هو دين الله، ولا يجوز أن يقال : قاله الله .

وقوله « ولا تزال تطلع على خائنة منهم » انتقل من ذكر نقضهم لعهد الله إلى خيبتهم بعدهم مع النبي - صلى الله عليه وسلم - . وفعل «لا تزال» يدل على استمرار، لأن المضارع للدلالة على استمرار الفعل لأنه في قوة أن يقال : يدوم اطلاعك. فالاطلاع مجاز مشهور في العلم بالأمر . والاطلاع هنا كناية عن المطالع عليه، أي لا يزالون يخونون فتطلع على خيانتهم .

والاطلاع افتعال من طلع. والطلع : الصعود. وصيغة الافتعال فيه لمجرد المبالغة، إذ ليس فعله متعدياً حتى يصاغ له مطاوع، فاطلع بمنزلة تطلع، أي تكلف الطلوع لقصد الإشراف .

والمعنى : ولا تزال تكشف وتشاهد خائنة منهم .

والخائنة : الخيانة فهو مصدر على وزن الفاعلة، كالعاقبة، والطاغية. ومنه «يعلم خائنة الأعين». وأصل الخيانة : عدم الوفاء بالعهد، ولعلّ أصلها إظهار خلاف الباطن . وقيل : «خائنة» صفة لمخوف، أي فرقة خائنة .

واستثنى قليلا منهم جُبلوا على الوفاء ، وقد نقض يهود المدينة عهدهم مع رسول الله والمسلمين فظاهروا المشركين في وقعة الأحزاب، قال تعالى «وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيتهم». وأمره بالعفو عنهم والصفح حمل على مكارم الأخلاق، وذلك فيما يرجع إلى سوء معاملتهم للنبي - صلى الله عليه وسلم - وليس المقام مقام ذكر المناوأة القومية أو الدينية، فلا يمارض هذا قوله في براءة «فقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدعون دين الحق» من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون «لأنّ تلك أحكام التصرفات العامة، فلا حاجة إلى القول بأنّ هذه الآية نسخت بآية براءة .

﴿ وَمَنْ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يَنْبِئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ١٤ ﴾

ذكر بعد ميثاق اليهود ميثاق النصارى. وجاءت الجملة على شبه اشتغال العامل عن المعمول بضميره حيث قُدّم متعلّق «أخذنا ميثاقهم» وفيه اسم ظاهر، وجاء بضميره مع العامل للكتبة الداعية للاشتغال من تقرير المتعلّق وتثبيتته في الذهن إذ يتعلّق الحكم باسمه الظاهر بضميره، فالتقدير : وأخذنا، من الذين قالوا : إنّنا نصارى، ميثاقهم ، وليس تقديم المجرور بالحرف لقصد الحصر . وقيل : ضمير «ميثاقهم» عائد إلى اليهود، والإضافة على معنى التشبيه، أي من النصارى أخذنا ميثاق اليهود، أي مثله، فهو تشبيه بليغ حذف الأداة

فانتصب المشبه به. وهذا بعيد، لأنّ ميثاق اليهود لم يفصل في الآية السابقة حتى يشبه به ميثاق النصارى .

وعبر عن النصارى بالذين قالوا إنّنا نصارى « هنا وفي قوله الآتي « ولتجدنّ أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّنا نصارى » تسجيلا عليهم بأنّ اسم دينهم مشير إلى أصل من أصوله، وهو أن يكون أتباعه أنصارا لِسما بأمر به الله، وإذ قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله . ومن جملة ذلك أن ينصروا القائم بالذين بعد عيسى من أتباعه، مثل بولس وبطرس وغيرهما من دعاة الهدى؛ وأعظم من ذلك كلّهُ أن ينصروا النبيّ المشرّر به في التّوراة والإنجيل الذي يجيء بعد عيسى قبل متهى العالم ويخلصّ الناس من الضلال « وإذ أخذ الله ميثاق النبيّين لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثمّ جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرُنّه » الآية . فجميع أتباع الرسل قد لزمهم ما التزمه أنبياءهم وبخاصّة النصارى، فهذا اللقب، وهو النصارى، حجة عليهم قائمة بهم متلبسة بجماعتهم كلّها .

ويفيد لفظ « قالوا » بطريق التعريض الكنائي أنّ هذا القول غير موقفيّ به وإنّه يجب أن يؤتى به . هذا إذا كان النصارى جمعا لنصارى أو نصراني على معنى النسبة إلى النصر مبالغة، كقولهم : شعرائي، وليحيائي، أي الناصر الشديد النصر، فإن كان النصارى اسم جمع نصاريّ، بمعنى المنسوب إلى الناصري، والناصري عيسى، لأنّه ظهر من مدينة الناصرة . فالناصري صفة عرف بها المسيح - عليه السلام - في كتب اليهود لأنّه ظهر بدعوة الرسالة من بلد الناصرة في فلسطين؛ فلذلك كان معنى النسبة إليه النسبة إلى طريقته وشرعه؛ فكلّ من حاد عن شرعه لم يكن حقيقا بالنسبة إليه إلّا بدعوى كاذبة، فلذلك قال « قالوا إنّنا نصارى » . وقيل : إنّ النصارى جمع نصراني، منسوب إلى النصر : كما قالوا : شعرائي، وليحيائي، لأنّهم قالوا : نحن أنصار الله . وعليه فمعنى « قالوا : إنّنا نصارى » أنّهم زعموا ذلك بقولهم ولم يؤيّدوه بفعلهم .

وقد أخذ الله على النصارى ميثاقا على لسان المسيح - عليه السلام - . وبمضيه
مذكور في مواضع من الأناجيل .

وقوله « فأغرينا بينهم العداوة » حقيقة الإغراء حثّ أحد على فعل
وتحسينه إليه حتى لا يتوانى في تحصيله ؛ فاستعير الإغراء لتكون ملازمة العداوة
والبغضاء في نفوسهم، أي لزومهما. لهم فيما بينهم، شبه تكوين العداوة والبغضاء
مع استمرارهما فيهم بإغراء أحد أحدا بعمله يشبه معقول بمحسوس .
ولمّا دلّ الظرف، وهو « بينهم »، على أنهما أغريتا بهم استغنى عن ذكر متعلق
« أغرينا » . وتفسير الكلام : فأغرينا العداوة والبغضاء بهم كالتنين بينهم. ويشبه
أن يكون العدول على تعلية « أغرينا » بحرف الجرّ إلى تعليقه بالظرف قرينة
أو تخريدا لبيان أن المراد بأغرينا ألقينا .

وما وقع في الكشف من تفسير « أغرينا » بمعنى ألقينا تطوّح عن المقصود
إلى رائحة الاشتقاق من الغراء، وهو الدهن الذي يُلصق الخشب به، وقد توسي
هذا المعنى في الاستعمال. والعداوة والضمير المجرور بإضافة بين إليه يعود
إلى النصارى لتتسق الضمائر .

والعداوة والبغضاء اسمان لمعنيين من جنس الكراهية الشديدة، فهما ضدّان
للمحبة .

وظاهر عطف أحد الاسمين على الآخر في مواضع من القرآن، في هذه
الآية وفي الآيتين بعدها في هذه السورة وفي آية سورة الممتحنة ، أنهما
ليسا من الأسماء المترادفة؛ لأنّ التزام العطف بهذا الترتيب يُبطل أن يكون
لمجرد التأكيد، فليس عطف أحدهما على الآخر من قبيل عطف المرادف
لمجرد التأكيد، كقول عدي :

وَأَنفَى قَوْلَهَا كَذِبًا وَمَيَّنَا

وقد ترك علماء اللغة بيان التفرقة بين العداوة والبغضاء، وتابعهم المفسرون على ذلك؛ فلا تجد من تصدّى للفرق بينهما سوى الشيخ ابن عرفة التونسي، فقال في تفسيره «العداوة أعم من البغضاء لأن العداوة سبب في البغضاء؛ فقد يتماذى الأخ مع أخيه ولا يتماذى على ذلك حتى تنشأ عنه المباغضة، وقد يتماذى على ذلك» اهـ.

ووقع لأبي البقاء الكفوي في كتاب الكليات أنه قال «العداوة أخص من البغضاء لأن كل عدو مبغض، وقد يبغض من ليس بعدو». وهو يخالف كلام ابن عرفة. وفي تعليليهما مصادرة واضحة، فإن كانت العداوة أعم من البغضاء زادت فائدة العطف لأنه يصير في معنى الاحتراس، وإن كانت العداوة أخص من البغضاء لم يكن العطف إلا للتأكيد، لأن التأكيد يحصل بذكر لفظ يدل على بعض مطلق من معنى المؤكد، فيتقرر المعنى ولو بوجه أعم أو أخص، وذلك يحصل به معنى التأكيد.

وعندي: أن كلا الوجهين غير ظاهر، والذي أرى أن بين معني العداوة والبغضاء التضاد والتباين، فالعداوة كراهية تصدر عن صاحبها: معاملة بقاء، أو قطيعة، أو إضرار. لأن العداوة مشتقة من العدو وهو التجاوز والتباعد، فإن مشتقات مادة (ع د و) كلها تحوم حول التفرق وعدم الوئام. وأما البغضاء فهي شدة البغض، وليس في مادة (ب غ ض) إلا معنى جنس الكراهية فلا سبيل إلى معرفة اشتقاق لفظها من مادتها. نعم يمكن أن يرجع فيه إلى طريقة القلب، وهو من علامات الاشتقاق، فإن مقلوب بغض يكون غضب لا غير، فالبغضاء شدة الكراهية غير مصحوبة بعدو، فهي مضمرة في النفس. فإذا كان كذلك لم يصح اجتماع معني العداوة والبغضاء في موصوف واحد في وقت واحد فيتعين أن يكون إلزامهما بينهما على معنى التوزيع؛ أي أغرينا العداوة بين بعض منهم والبغضاء بين بعض آخر.

فوقع في هذا النظم إيجاز بديع، لأنه يرجع إلى الاعتماد على علم المخاطبين بعدم استقامة اجتماع المعنيين في موصوف واحد.

ومن اللطائف ما ذكره ابن هشام، في شرح قصيدة كعب بن زهير عند قول كعب :

لكنّها خلّة قد سيط من دمها فجع وولع وإخلاف وتبديل

أنّ الزمخشري قال : إنّه رأى نفسه في النوم يقول : العداوة مشتقة من علوة الوادي، أي جانبه، لأنّ المتعادين يكون أحدهما مفارقا للآخر فكان كلّ واحد منهما على علوة اهـ . فيكون مشتقا من الاسم الجامد وهو بعيد .

وللقام العداوة والبغضاء بينهم كان عقابا في الدنيا لقوله « إلى يوم القيامة وسوف ينبتهم الله بما كانوا يصنعون » جزاء على نكثهم العهد .

وأسباب العداوة والبغضاء شدة الاختلاف : فتكون من اختلافهم في محلّ الدين بين يعاقبة ، وملكانية ، ونسطورية ، وهراقية (برونسانت) ؛ وتكون من التحامد على السلطان ومتاع الدنيا، كما كان بين ملوك النصرانية . وبينهم وبين رؤساء ديارتهم .

فلن قيل : كيف أغريت بينهم العداوة وهم لم يزالوا إلبا على المسلمين ؟
جوابه : أنّ العداوة ثابتة بينهم في الدين بانقسامهم فِرقا، كما قدّمناه في سورة النساء عند قوله تعالى « وكلّمته ألقاها إلى مريم وروح منه »، وذلك الانقسام بجرّ إليهم العداوة وخذلّ بعضهم بعضا . ثمّ إنّ دولهم كانت منقسمة ومتحاربة، ولم تزل كذلك، وإنّما تألبوا في الحروب الصليبية على المسلمين ثمّ لم يلبثوا أن تخاذلوا وتحاربوا، ولا يزال الأمر بينهم كذلك إلى الآن . وكما ضاعت ساعي الساعين في جمعهم على كلمة واحدة وتأليف اتحاد بينهم . وكان اختلافهم لطفًا بالمسلمين في مختلف عصور التاريخ الإسلامي . على أنّ اتفاقهم على أمة أخرى لا ينافي تمكّن العداوة فيما بينهم، وكفى بذلك عقابا لهم على نسيانهم ما ذكروا به .

وقيل : الضمير عائد على الفريقين ، أي بين اليهود والنصارى ، ولا إشكال في تجسم المداوة بين الملتين .

وقوله « وسوف ينبتهم الله » تهديد لأن المراد بالإنباء إنباء المؤاخلة بصنيعهم ، كقوله « سوف تعلمون » . وهذا يحتمل أن يحصل في الآخرة فالإنباء على حقيقته ، ويحتمل أن يحصل في الدنيا ، فالإنباء مجاز في تقدير الله لهم حوادث يعرفون بها سوء صنيعتهم .

﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ¹⁵ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾

بعد أن ذكر من أحوال فريقى أهل الكتاب وأنبيائهم ما لا يعرفه غير علمائهم وما لا يستطيعون إنكاره أقبل عليهم بالخطاب بالموعظة ، إذ قد نهياً من ظهور صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - ما يسهل إقامة الحججة عليهم ، ولذلك ابتدئ وصف الرسول بأنه يبين لهم كثيراً مما كانوا يخفون من الكتاب ، ثم أعقبه بأنه يعفو عن كثير .

ومعنى « يعفو » يُعرض ولا يُظهر ، وهو أصل مادة العفو . يقال : عفا الرسم ، بمعنى لم يظهر ، وعفاه : أزال ظهوره . ثم قالوا : عفا عن الذنب ، بمعنى أعرض ، ثم قالوا : عفا عن المذنب ، بمعنى ستر عنه ذنبه ، ويجوز أن يراد هنا معنى الصفح والمغفرة ، أي ويصفح عن ذنوب كثيرة ، أي يبين لكم دينكم ويعفو عن جهلكم .

وجملة « قد جاءكم من الله نور » بدل من جملة « قد جاءكم رسولنا » بدل اشتغال، لأن مخي الرسول اشتمل على مجيء الهدى والقرآن، فوزانها وزان (علمه) من قولهم: نفني زيد علمه، ولذلك فصلت عنها، وأعيد حرف (قد) الداخلة على الجملة المبدل منها زيادة في تحقيق مضمون جملة البدل، لأن تعلق بدل الاشتغال بالمبدل منه أضعف من تعلق البدل المطابق.

وضمير « به » راجع إلى الرسول أو إلى الكتاب المبين.

وسبل السلام: طرق السلامة التي لا خوف على السائر فيها. وللعرب طرق معروفة بالأمن وطرق معروفة بالمخافة، مثل وادي السباع، الذي قال فيه سحيم بن وثيل الرياحي:

ومررت على وادي السباع ولا أرى كواذي السباع حين يطليم واديها
أقل به ركب أنسوه تئيسة وأخوف إلا ما وقى الله ساربا
فسيل السلام استعارة لطرق الحق. والظلمات والنور استعارة للضلال والهدى. والصرط المستقيم مستعار للإيمان.

﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ
وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا
بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٧ ﴾

هذا من ضروب عدم الوفاء بميثاق الله تعالى.

كان أعظم ضلال النصارى ادعائهم إلهية عيسى - عليه السلام -، فإبطال زعمهم ذلك هو أهم أحوال إخراجهم من الظلمات إلى النور وهدْيهم إلى الصراط المستقيم، فاستأنف هذه الجملة « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » استئناف البيان. وتعين ذكر الموصول هنا لأن المقصود بيان ما في هذه

المقالة من الكفر لا بيان ما عليه النصارى من الضلال، لأنّ ظلالهم حاصل لا محالة إذا كانت هذه المقالة كفراً .

وحكي قولهم بما تؤدّيه في اللغة العربية جملة «إنّ الله هو المسيح ابن مريم»، وهو تركيب دقيق المعنى لم يعطه المفسّرون حقّه من بيان انتزاع المعنى المراد به، من تركيبه، من الدلالة على اتّحاد مسمّى هذين الاسمين بطريق تعريف كلّ من المسند إليه والمسند بالعلميّة بقرينة السياق الدالّة على أنّ الكلام ليس مقصوداً للإخبار بأحداث ليلوات، المسمّى في الاصطلاح : حمل اشتقاق بل هو حمل مواطأة، وهو ما يسمّى في المنطق : حمل (هو هو)، وذلك حين يكون كلّ من المسند إليه والمسند معلوماً للمخاطب وبراد بيان أنّها شيء واحد، كقولك حين تقول : قال زياد، فيقول سامعك : من هو زياد، فتقول : زياد هو التّابفة، ومثله قولك : ميمون هو الأعشى ، وابن أبي السّمط هو مروان بن أبي حفصّة، والمُرْعَث هو بشار، وأمثال ذلك، فمجرّد تعريف جزأي الإسناد كافٍ في إفادة الاتّحاد ، وإقحام ضمير الفصل بين المسند إليه والمسند في مثل هذه الأمثلة استعمال معروف لا يكاد يتخلّف قصداً لتأكيد الاتّحاد ، فليس في مثل هذا التّركيب إفادةٌ قصر أخذ الجزأين على الآخر، وليس ضمير الفصل فيه بمفيد شيئاً سوى التّأكيد. وكذلك وجود حرف (إنّ) لزيادة التّأكيد، ونظيره قول رؤيشد بن كثير الطّائي من شعراء الحماسة :

وَقُلْ لَهُمْ بِسَادِرُوا بِالْعُدْرِ وَاتَمَسُوا قَدُولاً يَسْرُثُكُمْ إِنِّي أَنَا الْمَوْتُ
فلا يأتي في هذا ما لعلماء المعاني من الخلاف في أنّ ضمير الفصل هل يفيد قصر المسند إليه، وهو الأصحّ، أو العكس، وهو قليل، لأنّ مقام اتّحاد المسمّين يسوّي الاحتمالين ويصرف عن إرادة القصر . وقد أشار إلى هذا المعنى إشارة خفية قول صاحب الكشف عقب قوله «الذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم» «معناه بتّ القول على أنّ حقيقة الله هو المسيح لا غير» . ومحلّ الشاهد من كلام الكشف ما عدا قوله (لا غير) ، لأنّ الظاهر أنّ (لا غير) يشير إلى استفادة معنى القصر من مثل هذا التّركيب، وهو بعيد. وقد يقال : إنّه أراد أنّ معنى الانحصار لازم بمعنى الاتّحاد وليس ناشئاً عن صيغة قصر .

ويفيد قولهم هذا أنهم جعلوا حقيقة الإله الحقّ المعلوم متّحدة بحقيقة عيسى - عليه السلام - بمنزلة اتّحاد الاسمين للمسمّى الواحد، ومرادهم امتزاج الحقيقة الإلهيّة في ذات عيسى. ولما كانت الحقيقة الإلهيّة معنونة عند جميع المتدينّين باسم الجلالة جعل القائلون اسم الجلالة المسند إليه، واسم عيسى المسند ليدلّوا على أنّ الله اتّحد بذات المسيح .

وحكاية القول عنهم ظاهرة في أنّ هذا قالوه صراحة عن اعتقاد ، إذ سرى لهم القول باتّحاد اللاهوت بناسوت عيسى إلى حدّ أن اعتقدوا أنّ الله سبحانه قد اتّحد بعيسى وامتزج وجود الله بوجود عيسى . وهذا مبالغة في عقائد الحلول . والنصاري في تصوير هذا الحلّول أو الاتّحاد أصل، وهو أنّ الله تعالى جوهر واحد، هو مجموع ثلاثة أقانيم (جمع أقنوم - بضمّ الهمزة وسكون القاف - وهوكلمة رومية معناها: الأصل، كما في القاموس؛ وهذه الثلاثة هي أقنوم الذات، وأقنوم العلم وأقنوم الحياة ، وانقسموا في بيان اتّحاد هذه الأقانيم بذات عيسى إلى ثلاثة مذاهب : مذهب المَلَكانيّة وهم الجاثليقي (الكاثوليك) ، ومذهب النسطورية ، ومذهب اليعقوبية . وتفصيله في كتاب المقاصد . وتقدّم مفصّلاً عند تفسير قوله تعالى « فآمَنُوا بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ » في سورة النساء . وهذا قول اليعاقبة من النصاري؛ وهم أتباع يعقوب البرذعاني، وكان راهباً بالقسطنطينية، وقد حدثت مقالته هذه بعد مقالة المَلَكانيّة ، ويقال لليعاقبة : أصحاب الطبيعة الواحدة، وعليها درج نصارى الحبشة كلّهم. ولا شك أنّ نصارى نجران كانوا على هذه الطريقة .

ولقرب أصحابها الحبشة من بلاد العرب تصدّى القرآن لبيان ردّها هنا وفي الآية الآتية في هذه السورة . وقد بيّنا حقيقة معتقد النصاري في اتّحاد اللاهوت بالناسوت وفي اجتماع الأقانيم عند قوله تعالى « وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » في سورة النساء .

ويشّ الله لرسوله الحجّة عليهم بقوله « قل فمن يملك من الله شيئاً » الآية ،

فالفاء عاطفة للاستفهام الإنكاري على قولهم : إن الله هو المسيح، للدلالة على أن الإنكار ترتب على هذا القول الشنيع، فهو للتعقيب الذكري . وهذا استعمال كثير في كلامهم ، فلا حاجة إلى ما قيل : إن الفاء عاطفة على محذوف دل عليه السياق، أي ليس الأمر كما زعمتم ، ولا أنها جواب شرط مقدّر، أي إن كان ما تقولون فمن يملك من الله شيئا، إلخ .

ومعنى يملك شيئا هنا يقدّر على شيء، فالمركّب مستعمل في لازم معناه على طريقة الكتابة ، وهذا اللازم متعدّد وهو المِلْك، فاستطاعة التحويل، وهو استعمال كثير ومنه قوله تعالى « قل فمن يملك لكم من الله شيئا إن أراد بكم ضرّا » الآية في سورة الفتح. وفي الحديث قال رسول الله لعبيته بن حصن « أفأملك لك أن نزع الله من قلبك الرحمة » لأنّ الذي يملك يتصرّف في مملوكه كيف شاء .

فالتنكير في قوله « شيئا » للتقليل والتحقير . ولمّا كان الاستفهام هنا بمعنى النفي كان نفي الشيء التقليل مقتضيا فنفي الكثير بطريق الأولى، فالمعنى : فمن يقدر على شيء من الله، أي من فعله وتصرفه أن يحولّه عنه ، ونظيره « وما أغني عنكم من الله من شيء » . وسيأتي لمعنى « يملك » استعمال آخر عند قوله تعالى « قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرّا ولا نفعا » في هذه السورة ، وسيأتي قريب من هذا الاستعمال عند قوله تعالى « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا » في هذه السورة .

وحرف الشرط من قوله « إن أراد » مستعمل في مجرد التعليل من غير دلالة على الاستقبال، لأنّ إهلاك أمّ المسيح قد وقع بلا خلاف، ولأنّ إدراك المسيح، أي موته واقع عند المجادكين بهذا الكلام، فينبغي إرخاء العنان لهم في ذلك لإقامة الحجة، وهو أيضا واقع في قول عند جمع من علماء الإسلام الذين قالوا : إن الله أماته ورفعهم دون أن يُمكن اليهود منه، كما تقدّم عند قوله تعالى « وما قتلوه وما صلبوه » وقوله — إني متوفيك ورافعك إليّ » . وعليه فليس في

تعليق هذا الشرط لإشعار بالاستقبال. والمضارع المقترن بأن وهو «أن يهلك» مستعمل في مجرد المصدورية. والمرادُ بـ«مَن في الأرض» حيثُ من كان في زمن المسيح وأمه من أهل الأرض فقد هلكوا كلهم بالضرورة. والتقدير: مَنْ يملك أن يصدّ الله إذ أراد إهلاك المسيح وأمه ومن في الأرض يومئذ.

ولك أن تلتزم كون الشرط للاستقبال باعتبار جعل «من في الأرض جميعا» بمعنى نوع الإنسان، فتعلق الشرط باعتبار مجموع مفاعيل «يُهلك» على طريقة التغليب؛ فإن بعضها وقع هلكه وهو أمّ المسيح، وبعضها لم يقع وسبق وهو إهلاك من في الأرض جميعا، أي إهلاك جميع النّوع، لأن ذلك أمر غير واقع ولكنه ممكن الوقوع.

والحاصل أن استعمال هذا الشرط من غرائب استعمال الشروط في العربية، ومرجه إلى استعمال صيغة الشرط في معنى حقيقي ومعنى مجازي تغليا للمعنى الحقيقي، لأن «مَن في الأرض» يعم الجميع وهو الأكثر. ولم يعطه المفسرون حقه من البيان. وقد هلكت مريم أمّ المسيح — عليهما السلام — في زمن غير مضبوط بعد رفع المسيح.

والتذييل بقوله «والله ملك السماوات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء» فيه تعظيم شأن الله تعالى. ورد آخر عليهم بأن الله هو الذي خلق السماوات والأرض وملك ما فيها من قبل أن يظهر المسيح، فالله هو الإله حقاً، وأنه يخلق ما يشاء، فهو الذي خلق المسيح خلقاً غير معتاد، فكان موجب ضلالاً من نسب له الألوهية. وكذلك قوله «والله على كل شيء قدير».

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّوا قُلُوبَهُمْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾^{١٨}.

مقال آخر مشترك بينهم وبين اليهود يدل على غباوتهم في الكفر إذ

يقولون ما لا يليق بعظمة الله تعالى، ثم هو مناقض لمقاتلتهم الأخرى . عطف على المقال المختص بالنصارى، وهو جملة « لقد كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ». وقد وقع في التوراة والإنجيل التعبير بأبناء الله، ففي سفر التثنية أول الفصل الرابع عشر قول موسى « أَنْتُمْ أَوْلَادُ الرَّبِّ أَبِيكُمْ ». وأما الأناجيل فهي مملوءة بوصف الله تعالى بأبي المسيح، وبأبي المؤمنين به، وتسمية المؤمنين أبناء الله في متى في الإصحاح الثالث « وصوت من السماء قائلا هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت » وفي الإصحاح الخامس « طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يُدْعَوْنَ ». وفي الإصحاح السادس « وأبوكم السماوي يَقُونَهَا ». وفي الإصحاح العاشر « لِأَنَّ لِسْتُمْ أَنْتُمْ الْمُتَكَلِّمِينَ بِرُوحِ أَبِيكُمْ الَّذِي يَتَكَلَّمُ فِيكُمْ ». وكلها جائية على ضرب من التشبيه فتوهمها دهماؤهم حقيقة فاعتقدوا ظاهرها .

وعطف « وأحبّاه » على « أبناء الله » أنهم قصدوا أبناء محبوبون إذ قد يكون الابن مغضوبا عليه .

وقد علّم الله رسوله أن يطل قولهم بنقضين: أولهما من الشريعة، وهو قوله « قل فليَمَّ يَعَذِّبْكُمْ بِذُنُوبِكُمْ » يعني أنهم قائلون بأن نصيبا من العذاب ينالهم بذنوبهم، فلو كانوا أبناء الله وأحبّاه لما عذّبهم بذنوبهم، وشأن المحب أن لا يعذب حبيبه وشأن الأب أن لا يعذب أبنائه. روي أن الشبلي سأل أبا بكر بن مجاهد : أين تجد في القرآن أن المُحِبَّ لا يعذب حبيبه فلم يهتد ابن مجاهد ، فقال له الشبلي في قوله « قل فليَمَّ يَعَذِّبْكُمْ بِذُنُوبِكُمْ » .

وليس المقصود من هذا أن يردّ عليهم بوقوع العذاب عليهم في نفس الأمر، من تقدير العذاب لهم في الآخرة على كفرهم، لأن ذلك لا يعترفون به فلا يصلح للردّ به ، إذ يصير الردّ مُصَادَرَةً ، بل المقصود الردّ عليهم بحصول عذاب يعقلون حصوله في عقائد دينهم، سوله كان عذاب الآخرة أم عذاب الدنيا . فأما اليهود فكُتِبَ عليهم طافحة بذكر السعذاب فسي الدنيا والآخرة، كما في قوله تعالى « وَقَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً » . وأما النصارى فلم أر في الأناجيل ذكرا لعذاب الآخرة إلا أنهم قائلون في عقائدهم بأن بني

آدم كلَّهم استحقَّقوا العذاب الأخرى بخطيئة أيهم آدم ، فجاء عيسى بن مريم مختصاً وشافعا وعرض نفسه للصلب ليكفِّر عن البشر خطيئتهم الموروثة، وهذا يلزمهم الاعتراف بأنَّ العذاب كان مكتوباً على الجميع لولا كثارة عيسى فحصل الردّ عليهم باعتقادهم به بله اعتقادنا .

ثم أخذت النتيجة من البرهان بقوله « بل أنتم بشر ممّن خلق » أي ينالكم ما ينال سائر البشر .

وفي هذا تعريض أيضاً بأنَّ المسيح بشر، لأنّه ناله ما ينال البشر من الأعراض والخوف، وزعموا أنّه ناله الصلب والقتل .

وجملة قوله « يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء » كالاختصاص، لأنّه لما رتب على نوال العذاب إناهم أنهم بشر دفع توهم النصارى أنّ البشريّة مقتضية استحقاق العذاب بوراثه تبيّة خطيئة آدم فقال « يغفر لمن يشاء، أي من البشر » ويعذب من يشاء » .

﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فِتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ ١٩

كرّر الله مواعظهم ودعوتهم بعد أن بيّن لهم فساد عقائدهم وغرور أنفسهم بيانا لا يدع للمتنصف متمسكا بتلك الضلالات ، كما وعظهم ودعاهم أنّا بمثل هذا عقب بيان نقضهم الموائيق . فموقع هذه الآية تكرر لموقع قوله « يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم كثيرا ممّا كنتم تحضون من الكتاب » الآيات، إلاّ أنّه ذكر الرسول - صلى الله عليه وسلم - هنا بوصف مجيئه على فترة من الرسل ليدكرهم بأنّ كتبهم مصرّحة بمجيء رسول عقب رسلهم ، وليرهبهم أنّ مجيئه لم يكن يدعوا من الرسل إذ كانوا يحيثون على فتر بينهم . وذكر الرسول هنالك بوصف تبيينه ما يخفونه من الكتاب لأنّ

ما ذكر قبل الموعظة هنا قد دلّ على مساواة الرسل في البشرية ومساواة الأمم في الحاجة إلى الرسالة ، وما ذكر قبل الموعظة هنالك إنّما كان إنباء بأسرار كتبهم وما يخفون عليه عن الناس لما فيه من مساوئهم وسوء سمعتهم . وحذف مفعول «يبين» لظهور أنّ المراد بيان الشريعة . فالكلام خطاب لأهل الكتاب ينتزك منزلة تأكيد لجملة «يأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون» ، فلذلك فصلت .

وقوله «على فترة من الرسل» حال من ضمير «يبين لكم» ، فهو ظرف مستقر ، ويجوز أن يكون ظرفا لغوا متعلقا بـ «جاءكم» . ويجوز تعلقه بفعل «يبين» لأنّ البيان انقطع في مدة الفترة .

و (على) للاستعلاء المجازي بمعنى (بعّد) لأنّ المستعلي يستقرّ بعد استقرار ما يستعلي هو فوقه ، فشبه استقراره بعده باستعلائه عليه ، فاستعير له الحرف الدال على الاستعلاء .

والفترة : انقطاع عمل ما .

وحرف (من) في قوله «من الرسل» للابتداء ، أي فترة من الزمن ابتداء مدة وجود الرسل ، أي أيام إرسال الرسل .

والمجيء مستعار لأمر الرسول بتبليغ الدين ، فكما سمّي الرسول رسولا سمّي تبليغه مجيئا تشبيها بمجيء المرسل من أحد إلى آخر .

والمراد بالرسول رسل أهل الكتاب المتعاقبين من عهد موسى إلى المسيح ، أو أريد المسيح خاصّة . والفترة بين البعثة وبين رفع المسيح ، كانت نحو خمسمائة وثمانين سنة . وأمّا غير أهل الكتاب فقد جاءتهم رسل مثل خالد بن سنان وحظظة بن صفوان .

و «أن تقولوا» تعليل لقوله «قد جاءكم» لبيان بعض الحكيم من بعثة

الرسول، وهي قطع معذرة أهل الكتاب عند مؤاخذتهم في الآخرة، أو تقيدهم في الدنيا على ما غيروا من شرائعهم، لئلا يكون من معاذيرهم أنهم اعتادوا تعاقب الرسل لإرشادهم وتجديد الديانة، فلهذه أن يعتذروا بأنهم لما مضت عليهم فترة بدون إرسال رسول لم يتجه عليهم ملام فيما أمهلوا من شرعهم وأنهم لو جاءهم رسول لاعتذروا . فالمعنى أن تقولوا : ما جاءنا رسول في الفترة بعد موسى أو بعد عيسى . وليس المراد أن تقولوا : ما جاءنا رسول إلينا أصلا، فإنهم لا يدعون ذلك، وكيف وقد جاءهم موسى وعيسى . فكان قوله « أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير » تعليلا لمجيء الرسول - صلى الله عليه وسلم - إليهم . ومتعلقا بفعل « ما جاءنا » . ووجب تقدير لام التعليل قبل (أن) وهو تقدير يقتضيه المعنى . ومثل هذا التقدير كثير في حذف حرف الجر قبل (أن) حذفاً مطرداً ، والمقام يمين الحرف المحذوف؛ فالمحذوف هنا حرف اللام .

ويشكل معنى الآية بأن علة إرسال الرسول إليهم هي انتفاء أن يقولوا « ما جاءنا من بشير ولا نذير » لا لإثباته كما هو واضح، فلماذا لم يقل : أن لا تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذر ، وقد جاء في القرآن نظائر لهذه الآية، وفي شعر العرب كقول عمرو بن كلثوم :

فمجلنا القري أن تشتمونا

أراد أن لا تشتمونا . فاختلف النحويون في تقدير ما به يتقوم المعنى في الآيات وغيرها : فذهب البصريون إلى تقدير اسم يناسب أن يكون مفعولاً لأجله لفعل « جاءكم » ، وقدروه : (كراهية أن تقولوا) ، وعليه درج صاحب الكشاف ومتابعوه من جمهور المفسرين ؛ وذهب الكوفيون إلى تقدير حرف نفسي محذوف بعد (أن)، والتقدير : أن لا تقولوا، ودرج عليه بعض المفسرين مثل البغوي ؛ فيكون من إيجاز الحذف اعتماداً على قرينة السياق والمقام . وزعم ابن هشام في معنى اليب أن تعسف، وذكر أن بعض النحويين زعم أن من معاني (أن) أن تكون بمعنى (تسبلاً) .

وعندي : أن الذي ألجأ النحويين والمفسرين لهذا التأويل هو البناء على أن (أن) تخلص المضارع للاستقبال فتتضي أن قول أهل الكتاب : ما جاءنا بشير ولا نذير غير حاصل في حال نزول الآية، وأنه مقدّر حصوله في المستقبل . ويظهر أن إفادة (أن) تخلص المضارع للمستقبل إفادة أكثرية وليست بمطرّدة، وقد ذهب إلى ذلك أبو حيان وذكر أن أبا بكر الباقلاني ذهب إليه ، بل قد قيد (أن) مجرد المصدرية كقوله تعالى « وأن تصوموا خير لكم » ، وقول امرئ القيس :

فإمّا ترّني لا أغمض ساعة من الليل إلا أن أكبّ وأنعسا
فإنه لا يريد أنه ينس في المستقبل . وأن صرّحها عن إفادة الاستقبال
يعتمد على القرائن، فيكون المعنى هنا أن أهل الكتاب قد قالوا هذا العذر لمن
يلومهم مثل الذين اتبعوا الحنيفية، كأمية بن أبي الصلت وزيد بن عمرو بن
نُعيل، أو قاله اليهود لنصارى العرب .

وقوله « فقد جاءكم بشير ونذير » الفاء فيه للفصيحة، وقد ظهر حسن موقعها
بما قرّرت به معنى التعليل، أي لأن قلتم ذلك فقد بطل قولكم إذ قد جاءكم
بشير ونذير. ونظير هذا قول عباس بن الأحنف :

قالوا خراسان أقصى ما يُراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَلْقَوْنِ اللَّهَ أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ
جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَعَاقَبَكُمْ مَا لَمْ يَأْتِ أَحَدًا مِّنَ
الْعَالَمِينَ يَلْقَوْنَ أَذْكُرُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ
وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ قَالُوا يَمُوسَى إِنَّ
فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَنُكِلُهُمْ حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ﴾ 22

عطف القصة على القصص والمواعظ. وتقدم القول في نظائر «وإذ قال، في مواضع منها قوله تعالى «وإذ قال ربك للملائكة» في البقرة .

ومناسبة موقع هذه الآيات هنا أن القصة مشتملة على تذكير بنعم الله تعالى عليهم وحث على الوفاء بما عاهدوا الله عليه من الطاعة تمهيدا لطلب امتثالهم .

وقدم موسى - عليه السلام - أمره لبني إسرائيل بحرب الكنعانيين بتذكيرهم بنعمة الله عليهم ليهيئ نفوسهم إلى قبول هذا الأمر العظيم عليهم وليؤثثهم بالنصر إن قاتلوا أعداءهم، فذكر نعمة الله عليهم، وعدّ لهم ثلاث نعم عظيمة:

أولها أن فيهم أنبياء، ومعنى جعل الأنبياء فيهم يجوز أن يكون في عمود نسبهم فيما مضى مثل يوسف والأسباط وموسى وهارون، ويجوز أن يراد جعل في المخاطبين أنبياء، فيحتمل أنه أراد نفسه، وذلك بعد موت أخيه هارون، لأن هذه القصة وقعت بعد موت هارون، فيكون قوله «أنبياء» جمعا أريد به الجنس فاستوى الأفراد والجمع، لأن الجنسية إذا أريدت من الجمع بطلت منه الجمعية، وهذا الجنس انحصر في فرد يومئذ، كقوله تعالى ويحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا، يريد محمدا - صلى الله عليه وسلم - ، أو أراد من ظهر في زمن موسى من الأنبياء. فقد كانت مريم أخت موسى نبيّة، كما هو صريح التوراة (إصحاح 15 من الخروج). وكذلك ألداد وميداد كانا نبيّين في زمن موسى، كما في التوراة (إصحاح 11 سفر العدد). وموقع النعمة في إقامة الأنبياء بينهم أن في ذلك ضمان الهدى لهم والجري على مراد الله تعالى منهم ، وفيه أيضا حسن ذكر لهم بين الأمم وفي تاريخ الأجيال .

والثانية أن جعلهم ملوكا، وهذا تشبيه بليغ، أي كالملوك في تصرفهم في أنفسهم وسلامتهم من العبودية التي كانت عليهم للقيط، وجعلهم سادة على الأمم التي مروا بها ، من الأموريين ، والعنّاقين ، والحشونيين ، والرفائين ، والعمالقة ، والكنعانيين ، أو استعمل فعل «جعلكم» في معنى الاستقبال مثل «أتى أمر الله» قصدا لتحقيق الخبر، فيكون الخبر بشارة لهم بما سيكون لهم .

والنعمه الثالثه أنه آتاهم ما لم يؤت أحدا من العالمين ، وما صدق (ما) يجوز أن يكون شيئا واحدا مما خصّ الله به بني إسرائيل ، ويجوز أن يكون مجسوع أشياء إذ آتاهم الشريعة الصحيحة الواسعة الهدى المعصومة، وأيدهم بالنصر في طريقهم، وساق إليهم رزقهم المنّ والسلوى أربعين سنة، وتولّى قرية نفوسهم بواسطة رُسله .

وقوله « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة » هو الغرض من الخطاب، فهو كالمقصد بعد المقدمة، ولذلك كرّر اللفظ الذي ابتدأ به مقالته وهو النداء «يَا قَوْمَ» لزيادة استحضر أذهانهم .

والأمر بالدخول أمر بالسعي في أسبابه، أي تهيّأوا للدخول . والأرض المقدسة بمعنى المطهرة المباركة، أي التي بارك الله فيها، أو لأنّها قدّست بدفن إبراهيم - عليه السلام - في أوّل قرية من قراها وهي حبرون . وهي هنا أرض كنعان من بركة (صين) إلى مدخل (حماة وإلى حبرون) . وهذه الأرض هي أرض فلسطين، وهي الواقعة بين البحر الأبيض المتوسط وبين نهر الأردن والبحر الميت فتنتهي إلى (حماة) شمالا وإلى (غزة وحبرون) جنوبا. وفي وصفها بلائي كتب الله) تحريض على الإقدام لدخولها .

ومعنى « كتب الله » قضى وقدر، وليس ثمة كتابة ولكنّه تعبير مجازي شائع في اللغة، لأنّ الشيء إذا أكده الملتزم به كتبه، كما قال الحارث بن حلزة :
وهل يتقص ما في المهارق الا هواء

فأطلقت الكتابة على ما لا سبيل لإبطاله، وذلك أن الله وعد إبراهيم أن يورثها ذريته. ووعد الله لا يخلف .

وقوله « ولا ترتدّوا على أدباركم » تحذير مما يوجب الانهزام، لأنّ ارتداد الجيش على الأعقاب من أكبر أسباب الانخدال. والارتداد افتعال من الردّ، يقال: رده فارتدّ، والردّ : إرجاع السائر عن الإمضاء في سيره وإعادته إلى المكان الذي

سار منه . والأدبار : جمع دُبُر، وهو الظهر . والارتداد : الرجوع، ومعنى الرجوع على الأدبار إلى جهة الأدبار، أي الوراء لأنهم يريدون المكان الذي يسكن عليه الماشي وهو قد كان من جهة ظهره، كما يقولون : نكص على عقبيه، وركبوا ظهورهم، وارتدوا على أدبارهم، وعلى أعقابهم، فعدي (على) الدالة على الاستعلاء، أي استعلاء طريق السير، نزلت الأدبار التي يكون السير في جهتها منزلة الطريق الذي يسار عليه . والانتقال : الرجوع، وأصله الرجوع إلى المنزل قال تعالى « فاقبلوا بنعمة من الله وفضل » . والمراد به هنا مطلق المصير .

وضمائر « فيها - ومنها » تعود إلى الأرض المقدسة . وأرادوا بالقوم الجبارين في الأرض سكانها الكنعانيين ، والعناملقة ، والحثيين ، واليسوميين ، والأموريين .

والجبار : القوي، مشتق من الجبر، وهو الإلزام لأن القوي يجبر الناس على ما يريد . وكانت جواسيس موسى الاثنا عشر الذين بعثهم لارتداد الأرض قد أخبروا القوم بجودة الأرض وبقوة سكانها . وهذا كناية عن مخافتهم من الأمم الذين يقطنون الأرض المقدسة، فامتنعوا من اقتحام القرية خوفا من أهلها، وأكثروا الامتناع من دخول أرض العدو توكيدا قويا بمدلول (لأن) و(لن) في « إنا لن ندخلها » تحقيقا لخوفهم .

وقوله « فإن يخرجوا منها فإننا داخلون » تصريح بمفهوم الغاية في قوله « إنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها » لقصد تأكيد الوعد بدخولها إذا خلت من الجبارين الذين فيها .

وقد أشارت هذه الآية إلى ما في الإصحاح الثالث عشر والرابع عشر من سفر العدد : أن الله أمر موسى أن يرسل اثني عشر رجلا جواسيس يتجسسون أرض كنعان التي وعدها الله بني إسرائيل من كل سبط رجلا، فبعث موسى اثني عشر رجلا، منهم : يوشع بن نون من سبط أفرايم ، ومنهم كالب بن يفنه من سبط يهوذا، ولم يسموا بقية الجواسيس . فجاسوا خلال الأرض من بيرة صين إلى حماة فوجدوا الأرض ذات ثمار وأعناب ولبن وعسل ووجدوا سكانها معتزّين،

طوال القمامات، ومُدنهم حصينة. فلما صنع بنو إسرائيل ذلك وهلوا وبكوا وتذمروا على موسى وقالوا : لو أننا في أرض مصر كان خيراً لنا من أن تغنم نساؤنا وأطفالنا، فقال يوشع وكالب للشعب : إن رضى الله عنا يدخلنا إلى هذه الأرض ولكن لا نعصوا الرب ولا نخافوا من أهلها، فإله معنا. فأبى القوم من دخول الأرض وغضب الله عليهم. وقال لموسى : لا يدخل أحد من سبطه عشرون سنة فصاعداً هذه الأرض إلا يوشع وكالبنا وكلّكم ستدفنون في هذا القفر، ويكون أبناءكم رعاة فيه أربعين سنة .

﴿ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ اللَّهَ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٢٣ قَالُوا يَمُوسَى إِنَّا لَنَنَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ٢٤ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ٢٥ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ٢٦ ﴾

فُصلت هذه الجملة الأربع جرياً على طريقة المحاوراة كما بيّناه سالفاً في سورة البقرة . والرجلان هما يوشع وكالب . ووُصف الرجلان بأنهم « من الذين يخافون » فيجوز أن يكون المراد بالخوف في قوله « يخافون » الخوف من العدو؛ فيكون المراد باسم الموصول بني إسرائيل. جعل تعريفهم بالموصولة للتعريض بهم بملزمة الخوف وعدم الشجاعة، فيكون « مِّن » في قوله « من الذين يخافون » اتصالية وهي التي في نحو قولهم : لستُ منك ولستُ مِنّي ، أي يتسبون إلى الذين يخافون. وليس المعنى أنهم متصفون بالخوف بقرينة أنهم

حَرَّضُوا قَوْمَهُمْ عَلَى غَزْوِ الْعُدُوِّ وَعَلَيْهِ يَكُونُ قَوْلُهُ «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا» أَنْ اللَّهَ أَنْعَمَ عَلَيْهِمَا بِالشَّجَاعَةِ، فَحَذَفَ مُتَعَلِّقُ فَعْلٍ «أَنْعَمَ» اكْتِصَاءً بِدَلَالَةِ السِّيَاقِ عَلَيْهِ .

ويجوز أن يكون المراد بالخوف الخوف من الله تعالى، أي كان قولهما لقومهما «ادخلوا عليهم الباب» ناشئا عن خوفهما الله تعالى، فيكون تعريضا بأن الذين عصوهما لا يخافون الله تعالى، ويكون قوله «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا» استثنافا يبين أن منشأ خوفهما الله تعالى، أي الخوف من الله نعمة منه عليهما . وهذا يقتضي أن الشجاعة في نصر الدين نعمة من الله على صاحبها .

ومعنى «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا» أَنْعَمَ عَلَيْهِمَا بِسَبَبِ الْخَوْفِ مِنْ نَفْسِهِمْ وَبِعَرَفَةِ الْحَقِيقَةِ.

وهذا الباب يجوز أن يراد به مدخل الأرض المقدسة ، أي المسالك التي يسلك منها إلى أرض كنعان، وهو الثغر والمضيق الذي يسلك منه إلى منزل القبيلة يكون بين جبلين وعُزْبَتَيْنِ، إذ ليس في الأرض السَّامُورِيْنَ مدخلها مدينة بل أرض لقوله «ادخلوا الأرض المقدسة»، فأرادوا : فإذا اجتزمت الثغر ووطئتم أرض الأعداء غلبتموهم في قتالهم في ديارهم. وقد يسمّى الثغر البحرى بابا أيضا، مثل باب المنذب، وسمّوا موضعا بجهة بخارى الباب . وحمل المفسرون الباب على المشهور المتعارف، وهو باب البلد الذي في سورة، فقالوا : أرادوا باب قريتهم، أي لأن فتح مدينة الأرض يعدّ ملكا لجميع تلك الأرض. والظاهر أن هذه القرية هي (أريحا) أو (قادش) حاضرة العمالة يومئذ، وهي المذكورة في سورة البقرة. والباب بهذا المعنى هودقة عظيمة متخذة من ألواح توصل بجزأى جدار أو سور بكيفية تسمح لأن يكون ذلك اللوح سادا لتلك القرية متى أريد سدّها وبأن تفتح عند إرادة فتحها؛ فيسمّى السدّ به غلقا وإزالة السدّ فتحا .

وبعد أن أمرا القوم باتخاذ الأسباب والوسائل أمراهم بالتوكّل على الله والاعتماد على وعده ونصره وخبر رسوله، ولذلك ذكلا بقولهما «إِنْ كُتِمَ مُؤْمِنِينَ»، لأنّ الشكّ في صدق الرسول مبطل للإيمان .

وإنما خاطبوا موسى عقبَ موعظة الرجلين لهم ، رجوعا إلى إيجابتهم الأولى التي شافوها بها موسى إذ قالوا « إنَّ فيها قوما جبارين » ، أو لقلَّة اكرائهم بكلام الرجلين وأكثروا الامتناع الثاني من الدخول بعد المحاورَة أَشدَّ تأكيد دلَّ على شدَّته في العربيَّة بثلاث مؤكِّدات : إنَّ ، ولن ، وكلمة أبدا .

ومعنى قولهم « فاذهب أنت وربك فقاتلا » إن كان خطابا لموسى أنَّهُم طلبوا منه معجزة كما تعودوا من النصر فطلبوا أن يهلك الله الجبارين بدعوة موسى .

وقيل : أرادوا بهذا الكلام الاستخفاف بموسى ، وهذا بعيد ، لأنَّهم ما كانوا يشكون في رسالته ، ولو أرادوا الاستخفاف لكثروا وليس في كلام موسى الواقع جوابا عن مقالتهِم هذه إلَّا وصفهم بالفاسقين . والفسق يطلق على المعصية الكبيرة ، فإنَّ عصيان أمر الله في الجهاد كبيرة ، ولذلك قال تعالى فلا تأس على القوم الفاسقين ، وعن عبد الله بن مسعود قال : أتى المقدادُ بن الأسود النبيَّ - وهو يدعو على المشركين يوم بدر فقال « يا رسول الله لا نقول كما قالت بنو إسرائيل « فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون » الحديث .

فلا تَنْظُنَّ من ذلك أنَّ هذه الآية كانت مقروعة بينهم يوم بدر ، لأنَّ سورة المائدة من آخر ما نزل ، وإنَّما تكلم المقداد بخبر كانوا يسمعونَه من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيما يُحدثهم به عن بني إسرائيل ، ثم نزلت في هذه الآية بذلك اللَّفظ .

« قال » أي موسى ، مناجيا ربَّه أو بمسمع منهم ليوقفهم على عدم امثالهم أمر ربَّهم « ربَّ إني لا أملك إلَّا نفسي وأخي » ، يجوز أن يكون المعنى لا أقدر إلَّا على نفسي وأخي ، وإنَّما لم يعدَّ الرجلين الذين قالوا « ادخلوا عليهم الباب » ، لأنَّه خشي أن يستهزئهما قومهما . والذي في كتب اليهود أنَّ هارون كان قد توفي قبل هذه الحادثة . ويجوز أن يريد بأخيه يوشع بن نون لأنَّه كان

ملازمته في شؤونه، وسمّاه الله فناه في قوله «وإذ قال موسى لفتهاه الآية . وعظفه هنا على نفسه لأنه كان محرّضاً للقوم على دخول القرية.

ومعنى «افرق بيننا وبين القوم الفاسقين» أن لا تؤاخذنا بجرمهم، لأنه خشي أن يصيبهم عذاب في الدنيا فيهلك الجميع فطلب التجاة، ولا يصح أن يريد الفرق بينهم في الآخرة؛ لأنه معلوم أن الله لا يؤاخذ البريء بذنوب المجرم، ولأن براعة موسى وأخيه من الرضا بما فعله قومهم أمر يعلمه الله، ويجوز أن يراد بالفرق بينهم الحكم بينهم وإيقاف الضالين على غلطهم .

وقول الله تعالى له «فلنّها محرّمة عليهم أربعين سنة» الخ جواب عن قول موسى «فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين»، وهو جواب جامع لجميع ما تضمنته كلام موسى؛ لأن الله أعلم موسى بالعقاب الذي يصيب به الذين عصوا أمره، فسكن حاجس خوفه أن يصيبهم عذاب يوم الجميع، وحصل العقاب لهم على العصيان انتصاراً لموسى . فإن قلت : هذا العقاب قد نال موسى منه ما نال قومه، فإنه بقي معهم في التيه حتى توفي . قلت : كان ذلك حيناً على موسى لأن بقاءهم معهم لإرشادهم وصلاحهم وهو خصيصة رسالته ، فالتعب في ذلك يزيده رفع درجة، أمّا هم فكأنوا في مشقة .

«يتيهون» يضلّون، ومصدره التّيه - بفتح التاء وسكون الياء - والتيه - بكسر التاء وسكون التحتية - . وسمّيت المغارة تيهاء وسمّيت تيهاء . وقد بقي بنو إسرائيل مقيمين في جهات ضيقة ويسيرون الهوبنا على طريق غير منتظم حتى بلغوا جبل (نيبو) على مقربة من نهر (الأردن)، فهناك توفي موسى - عليه السلام - . وهناك دفن . ولا يُعرف موضع قبره كما في نصّ كتاب اليهود . وما دخلوا الأرض المقدسة حتى عبّروا الأردن بقيادة يوشع بن نون خليفة موسى . وقد استثناه الله تعالى هو وكالب بن يفته، لأنهما لم يقلوا : لن ندخلها . وأمّا بقية الرواد الذين أرسلهم موسى لاختبار الأرض فوافقوا قومهم في الامتناع من دخولها .

وقوله « فلا تأس على القوم الفاسقين » تفريع على الإخبار بهذا العقاب، لأنه علم أن موسى يحزنه ذلك، فنهاه عن الحزن لأنهم لا يستأهلون الحزن لأجلهم لنسقتهم . والأسى : الحزن، يقال أسى كفسر إذا حزن .

﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لَنُقَتِّلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِذْنِي وَلِأَمْنِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾

عطفَ نبأ على نبي ليكون مقدمة للتحرير من قتل النفس والحريابة والسرقة، ويتبع بتحريم الخمر وأحكام الوصية وغيرها ، وليحسن التخلص مما استورد من الأنبياء والقصص التي هي مواقع عبرة وتُنظَّم كلها في جرائر الغرور . والمناسبة بينها وبين القصة التي قبلها مناسبة تماثل ومناسبة تضاد . فأما التماثل فإن في كليهما عدم الرضا بما حكم الله تعالى : فإن بني إسرائيل عصوا أمر رسولهم لإيأهم بالدخول إلى الأرض المقدسة ، وأحد ابني آدم عصى حكم الله تعالى بعدم قبول قربانه لأنه لم يكن من المتقين . وفي كليهما جرأة على الله بعد المعصية ؛ فبنو إسرائيل قالو : اذهب أنت وربك ، وابن آدم قال : لأقتلن الذي قبل الله منه . وأما التضاد فإن في إحداهما إقداما مذموما من ابن آدم ، وإحجاما مذموما من بني إسرائيل ، وإن في إحداهما اتفاق أخوين هما موسى وأخوه على امتثال أمر الله تعالى، وفي الأخرى اختلاف أخوين بالصلاح والفساد.

ومعنى «ابني آدم» هنا ولداه . وأما ابن آدم مفردا فقد يراد به واحد من البشر

نحو: يَا بَنِي آدَمَ إِنَّكَ مَا دَعَوْتَنِي وَرَجَوْتَنِي غَفَرْتُ لَكَ : أو مجموعا نحو « يا بني آدم خلوا زيتكم » .

والباء في قوله « بالحق » للملابسة متعلقا بـ « أنزل » . والمراد من الحق هنا الصدق من حق الشيء إذا ثبت، والصدق هو الثابت، والكذب لا ثبوت له في الواقع، كما قال « نحن نقص عليك نبأهم بالحق » . ويصح أن يكون الحق ضد الباطل وهو الجدل غير الهزل، أي أنزل هذا النبأ متلبسا بالحق، أي بالغرض الصحيح لا لمجرد التفكه والتهو. ويحتمل أن يكون قوله « بالحق » مشيرا إلى ما حث بالقبعة من زيادات زادها أهل القصص من بني اسرائيل في أسباب قتل أحد الأخوين أخاه .

(وإذا) ظرف زمان للنبأ، أي خبرهما الحاصل وقت قتريهما قُربانا، فينتصب (إذا) على المفعول فيه .

وفعل « قربا » هنا مشتق من القُربان الذي صار بمنزلة الاسم الجامد، وأصله مصدر كالشكران والغفران والكُفران، يسمّى به ما يقرب به المرء إلى ربه من صدقة أو نُسك أو صلاة، فاشتق من القربان قرب، كما اشتق من النُكس نُسك، ومن الأضحية ضحى، ومن الحقيقة عَقّ . وليس « قربا » هنا بمعنى أدنيا إذ لا معنى لذلك هنا .

وفي التوراة هما (قايين) - والعرب يسمونه قاييل - وأخوه (هابيل). وكان قاييل فلاحا في الأرض، وكان هابيل راعيا للغنم. فُقرّب قاييل من ثمار حرثه قُربانا وقُرب هابيل من أبكار غنمه قُربانا . ولا ندري هل كان القربان عندهم يعطى للفقراء ونحوهم أو كان يترك للناس عامة . فتقبل الله قربان هابيل ولم يقبل قربان قاييل . والظاهر أن قبول قربان أحدهما دون الآخر حصل بوحى من الله لآدم . وإنما لم يقبل الله قربان قاييل لأنه لم يكن رجلا صالحا بل كانت له خطايا . وقيل : كان كافرا، وهذا ينافي كونه يُقرب قُربانا .

وأفرد القربان في الآية لإرادة الجنس، وإنما قُرب كل واحد منهما

قربانا وليس هو قربانا مشتركا . ولم يسم الله تعالى المتقبل منه والذي لم يتقبل منه إذ لا جدوى لذلك في موقع العبرة .

وإنما حكمه على قتل أخيه حسده على مزينة القبول . والحسد أول جريمة ظهرت في الأرض .

وقوله في الجواب « إنما يتقبل الله من المتقين » موعظة وتعرض وتنصل مما يوجب قتله . يقول : القبول فعل الله لا فعل غيره، وهو يتقبل من المتقي لا من غيره . يعرض به أنه ليس بتقي، ولذلك لم يتقبل الله منه . وآية ذلك أنه يضر قتل النفس . ولذا فلا ذنب، لمن يتقبل الله قربانه، يستوجب القتل . وقد أفاد قول ابن آدم حصر القبول في أعمال المتقين . فإذا كان المراد من المتقين معناه المعروف شرعا المحكي بلفظه الدال عليه مراد ابن آدم كان مفاد الحصر أن عمل غير المتقي لا يقبل، فيحتمل أن هذا كان شريعته، ثم نسخ في الإسلام بقبول الحسنات من المؤمن وإن لم يكن متقيا في سائر أحواله ؛ ويحتمل أن يراد بالمتقين المخلصون في العمل، فيكون عدم القبول أمارة على عدم الإخلاص ، وفيه إخراج لفظ التقوى عن المتعارف ؛ ويحتمل أن يريد بالتقبل تقبلا خاصا، وهو التقبل التام الدال عليه احتراق القربان، فيكون على حد قوله تعالى « هدى للمتقين »، أي هدى كاملا لهم، وقوله « والآخرة عند ربك للمتقين »، أي الآخرة الكاملة ؛ ويحتمل أن يريد تقبل القرابين خاصة؛ ويحتمل أن يراد المتقين بالقربان، أي المرئيين به تقوى الله، وأن أخاه أراد بقربانه بأنه المباهة .

ومعنى هذا الحصر أن الله لا يتقبل من غير المتقين وكان ذلك شرعاً زمانهم .

وقوله « لئن بسطت إلي يدك لتقتلني » الخ موعظة لأخيه ليذكره خطر هذا الجرم الذي أئتم عليه . وفيه إشعار بأنه يستطيع دفاعه ولكنه منعه منه خوف الله تعالى . والظاهر أن هذا اجتهاد من هابيل في استعظام جرم قتل النفس، ولو كان القتل دفاعا . وقد عكس الأخوان ما هو القتل بما يعرفانه من ذبح

الحيوان والصيد فكان القتل معروفا لهما، ولهذا عزم عليه قايل، فرأى هابيل للنفوس حرمة ولو كانت ظالمة، ورأى في الاستسلام لطالب قتله إبقاء على حفظ النفوس لإكمال مراد الله من تعمير الأرض . ويمكن أن يكونا تلقيا من أبيهما الوصاية بحفظ النفوس صغيرها وكبيرها ولو كان في وقت الدفاع، ولذلك قال « إني أخاف الله رب العالمين » . فقوله « إني أخاف الله » يدل على أن الدفاع بما يفضي إلى القتل كان محرما وأن هذا شريعة منسوخة لأن الشرائع تبيح للمعتدي عليه أن يدافع عن نفسه ولو بقتل المعتدي، ولكنه لا يتجاوز الحد الذي يحصل به الدفاع . وأما حديث « إذا التقى المسلمان بسييفيهما فالقاتل والمقتول في النار »، فذلك في القتال على الملك وقصد التغلب الذي ينكف فيه المعتدي بتسليم الآخر له ؛ فأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أصلح الفريقين بالتسليم للأخر وحمل التبعية عليه تجنباً للفتنة، وهو الموقف الذي وقفه عثمان - رضي الله عنه - رجاء الصلاح .

ومعنى « أريد » : أريد من إسلامي عن الدفاع .

وأطلقت الإرادة على العزم كما في قوله تعالى « قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي » هاتين - وقوله - يريد الله بكم اليسر . فالجملة تعليل للتّي قبلها، ولذلك فصلت وافتتحت بـ(إن) المشعرة بالتعليل بمعنى فاء التفرع .

«قبوء» ترجع ، وهو رجوع مجازي، أي تكتسب ذلك من فلك، فكانته خرج يسعى لنفسه فباء بإثنين .

والأظهر في معنى قوله « بإثمي » ما له من الآثام الفارقة في عمره، أي أرجو أن يغفر لي وتُحْمَل ذنوبي عليك . وفي الحديث « يؤتى بالظالم والمظلوم يوم القيامة فيؤخذ من حسنات الظالم فيزداد في حسنات المظلوم حتى ينصف فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات المظلوم فتطرح عليه » . رواه مسلم . فإن كان قد قال هذا عن علم من وحي فقد كان مثل ما شرع في

الإسلام ، وإن كان قد قاله عن اجتهدا فقد أصاب في اجتهداه وإلهامه ونطقه عن مثل نبوءة .

ومصدر «أن تبوء» هو مفعول «أريد»، أي أريد من الإمساك عن أن أقتلك إن أقدمت على قتلي أريد أن يقع لإثمي عليك ، فإثم مراد به الجنس، أي ما عسى أن يكون له من إثم . وقد أراد بهذا موعظة أخيه، ولذلك عطف عليه قوله « وإثمك » تذكيرا له بفظاعة عاقبة فعلته، كقوله تعالى « ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلّونهم بغير علم». فعطف قوله « وإثمك» لإدماج بذكر ما يحصل في نفس الأمر وليس هو ممّا يريد . وكذلك قوله «فنكون من أصحاب النار» تذكيرا لأخيه بما عسى أن يكفّه عن الاعتداء .

و«معنى» من أصحاب النار أي ممّن يطول عذابه في النار، لأن أصحاب النار هم ملازموها .

وقوله « فطوّعت له نفسه قتل أخيه » دلّت الفاء على التفريع والتعقيب ، ودلّت (طوّع) على حدوث تردّد في نفس قاييل ومغالبة بين دافع الحسد ودافع الخشية، فعلما أن المفرّع عنه مخوف، تقديره : فتردّد ملكيا، أو فترصد فُرصا فطوّعت له نفسه . فقد قيل : إنه بقي زمانا يتربّص بأخيه، (وطوّع) معناه جعله طائعا، أي مكّنه من المطوّع . والطّوع والطّوعية : ضدّ الإكراه، والتطويع : محالة الطّوع . شبّه قتل أخيه بشيء متعاص عن قاييل ولا يطيعه بسبب معارضة التعقّل والخشية . وشبّهت داعية القتل في نفس قاييل بشخص يعينه ويدلّل له القتل المتعاصي، فكان (طوّعت) استعارة تمثيلية ، والمعنى الحاصل من هذا التمثيل أنّ نفس قاييل سوّلت له قتل أخيه بعد ممانعة .

وقد سلّك في قوله « فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله » مسلك الإطناب . وكان مقتضى الإيجاز أن يحذف « فطوّعت له نفسه قتل أخيه » ويقتصر على قوله « فقتله » لكن عدل عن ذلك لقصد تفضيع حالة القاتل في تصوير خواطره الشريرة وقساوة قلبه، إذ حدّثه بقتل من كان شأنه الرحمة به والرفق . فلم يكن ذلك إطنابا .

ومعنى « فأصبح من الخاسرين » صار، ويكون المراد بالخسارة هنا خسارة الآخرة، أي صار بذلك القتل ممن خسر الآخرة ، ويجوز إبقاء (أصبح) على ظاهرها، أي غدا خاسرا في الدنيا. والمراد بالخسارة ما يلدو على الجاني من الاضطراب وسوء الحالة وخيبة الرجاء، ففيد أن القتل وقع في الصباح .

﴿ قَبَعَتْ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِبِرِّهِۦٓ وَكَيْفَ يُؤَارِي سَوَّةَ أَخِيهِ قَالَ يُؤَيِّلَتْنِي أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوَّةَ أَخِي ﴾

البعث هنا مستعمل في الإلهام بالطيران إلى ذلك المكان، أي فأنهم الله غرابا ينزل بحيث يراه قاييل . وكان اختيار الغراب لهذا العمل إما لأن الدفن حيلة في الغربان من قبل ، وإما لأن الله اختاره لذلك لمناسبة ما يعترى الناظر إلى سواد لونه من الانقباض بما للأ سيف الخاسر من انقباض النفس. ولعل هذا هو الأصل في تشاؤم العرب بالغراب، فقالوا : غراب اليبس .

والضمير المستتر في «بريه» إن كان عائدا إلى اسم الجلالة فالتعليل المستفاد من اللام وإسناد الإرادة حقيقتان ، وإن كان عائدا إلى الغراب فاللام مستعملة في معنى فاء التفريع، وإسناد الإرادة إلى الغراب مجاز ، لأنه سبب الرؤية فكأنه مؤري . وكيف يجوز أن تكون مجردة عن الاستفهام مرادا منها الكيفية ، أو للاستفهام، والمعنى : لبريه جواب كيف يؤاري .

وَالسَّوَّةَ : مَا تَسُوهُ رُوَيْتُهُ، وَهِيَ هُنَا تَغْيِيرُ رَائِدَةِ الْقَتْلِ وَتَقْطَعُ جِسْمَهُ .

وكلمة وبأ ولبتاء من صيغ الاستغاثة المستعملة في التعجب ، وأصله يا لَوَيْلَتِي، فعوضت الألف عن لام الاستغاثة نحو قولهم : يا عَجَبًا ، ويجوز أن يجعل الألف عوضا عن ياء المتكلم، وهي لغة، ويكون التداء مجازا بتنزيل الريلة منزلة ما يُنَادَى، كقوله « يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ » .

والاستفهام في «أعجزت» إنكاري .

وهذا المشهد العظيم هو مشهد أول حضارة في البشر، وهي من قبيل طلب ستر المشاهد المكروهة. وهو أيضا مشهد أول علم اكتسبه البشر بالتقليد والتجربة، وهو أيضا مشهد أول مظاهر تلقّي البشر معارفه من عوالم أضعف منه كما تشبّه الناس بالحيوان في الزينة، فلبسوا الجلود الحسنة الملوّنة وتكلّلوا بالريش الملون وبالزهور والحجارة الكريمة ، فكف في هذه الآية من عبرة للتأريخ والدين والخلق .

﴿ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴾ 31

القول فيه كالقول في « فأصبح من الخاسرين ». ومعنى «من النادمين» أصبح نادما أشدّ ندامة، لأنّ «من النادمين» أدلّ على تمكّن الندامة من نفسه، من أن يقال «نادما». كما تقدّم عند قوله تعالى «وكان من الكافرين» وقوله «فتكونا من الظالمين» في سورة البقرة .

والندم أسف الفاعل على فعل صدر منه؛ لم يتفطن لما فيه عليه من مضرة قال تعالى « أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » ، أي ندم على ما اقترف من قتل أخيه إذ رأى الغراب يحتفل بإكرام أخيه الميت ورأى نفسه يجترئ على قتل أخيه ، وما إسرعه إلى تقليد الغراب في دفن أخيه إلا مبدأ الندامة وحُبّ الكرامة لأخيه .

ويحتمل أن هذا الندم لم يكن ناشئا عن خوف عذاب الله ولا قصد توبة، فلذلك لم ينفعه. فجاء في الصحيح « ما من نفس تُقتل ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ذلك لأنه أول من سنّ القتل » . ويحتمل أن يكون دليلا لمن قالوا : إنّ القاتل لا تقبل توبته وهو مروى عن ابن عباس، وقد تقدّم عند قوله تعالى « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » الآية من سورة النساء .

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا
بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ
أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾

يتعين أن يكون « من أجل ذلك » تعليلاً لمكتبتها، وهو مبدأ الجملة، ويكون
متبهم التي قبلها قوله « من التادمين ». وليس قوله « من أجل ذلك » متعلقاً بالتادمين
تعليلاً له للاستغناء عنه بمفاد القاء في قوله « فأصبح » .

و (من) للابتداء . والأجل الجرأ والتسبب (1) أصله مصدر أجلّ بأجل
ويأجل كنصر وضرب بمعنى جنى واكتسب. وقيل : هو خاص باكتساب الجريمة،
فيكون مرادفاً لجنتي وجترم، ومنه الجناية والجريمة. غير أن العرب توسعوا
فاطلقوا الأجل على المكتسب مطلقاً بعلاقة الإطلاق .

والابتداء الذي استعملت له (من) هنا مجازي ، شبه سبب الشيء بابتداء
صدوره، وهو مثار قولهم : إن من معاني (من) التعليل ، فإن كثرة دخولها
على كلمة « أجل » أحدث فيها معنى التعليل، وكثر حذف كلمة أجل بعدها
محدث فيها معنى التعليل، كما في قول الأعشى :

فكأنت لا أرثي لها من كلاله ولا من حفي حتى لأقي محمداً

واستفيد التعليل من مفاد الجملة. وكان التعليل بكلمة من أجل أقوى منه
بمجرد اللام، ولذلك اختير هنا ليدل على أن هذه الواقعة كانت هي السبب في
تهويل أمر القتل وإظهار مثالبه .

وفي ذكر اسم الإشارة وهو خصوص «ذلك» قصد استيعاب جميع المذكور.

(1) الجرأ - بفتح الجيم وتشديد الراء - وهو بالمد، وبالقصر : التسبب، مشتق من جر
إذا سبب وعلل .

وقرأ الجمهور «من أجل ذلك» - بسكون نون (من) وإظهار همزة (أجل) - .
 وقراءة ورش عن نافع - بفتح النون وحذف همزة أجل - على طريقته. وقرأ أبو
 جعفر «من أجل ذلك» - بكسر نون (من) وحذف همزة أجل بعد نقل حركتها
 إلى النون فصارت غير منطوق بهما .

ومعنى «كتبنا» شرعنا كقوله «كتب عليكم الصيام» .
 ومفعول «كتبنا» مضمون جملة «أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في
 الأرض فكأنما قتل الناس جميعا» .

و(أن) من قوله «أنه» بفتح الهمزة أخت (إن) المكسورة الهمزة وهي تفيده
 المصدرية، وضمير «أنه» ضمير الشأن، أي كتبنا عليهم شأننا مهما هو مماثلة
 قتل نفس واحدة بغير حق لقتل القاتل الناس أجمعين .

وجه تحصيل هذا المعنى من هذا التركيب يتضح ببيان موقع حرف (أن)
 المفتوح الهمزة المشددة النون، فهذا الحرف لا يقع في الكلام إلا معمولا لعامل
 قبله يقتضيه، فتعين أن الجملة بعد (أن) بمنزلة المفرد المعمول للعامل، فلزم
 أن الجملة بعد (أن) مؤولة بمصدر يسبك، أي يؤخذ من خبر (أن) .

وقد اتفق علماء العربية على كون (أن) المفتوحة الهمزة المشددة النون
 اختا لحرف (إن) المكسورة الهمزة، وأنها تفيد التأكيد مثل أختها .

واتفقوا على كون (أن) المفتوحة الهمزة من الموصولات الحرفية الخمسة
 التي يسبك مدخولها بمصدر . وبهذا تزيد (أن) المفتوحة على (إن) المكسورة .

وخبر (أن) في هذه الآية جملة «من قتل نفسا بغير نفس» الخ. وهي مع ذلك
 مفسرة لضمير الشأن .

ومفعول «كتبنا» مأخوذ من جملة الشرط وجوابه، وتقديره : كتبنا
 مشابهة قتل نفس بغير نفس الخ بقتل الناس أجمعين في عظيم الجرم .

وعلى هذا الوجه جرى كلام المفسرين والتحويين. ووقع في لسان العرب عن القراء ما حاصله : إذا جاءت (أن) بعد القول وما تصرف منه وكانت تفسيرا للقول ولم تكن حكاية له نصبتها (أي فتحت همزتها)، مثل قولك : قد قلتُ لك كلاما حسنا أن أباك شريف، تفتح (أن) لأنها فسرت « كلاما »، وهو منصوب، (أي مفعول لفعل قلت) فمفسره منصوب أيضا على المفعولية لأن البيان له إعراب المبين). فالقراء يثبت لحرف (أن) معنى التفسير علاوة على ما يثبت له جميع التحويين من معنى المصدرية، فصار حرف (أن) بالجمع بين القولين دالا على معنى التأكيد باطراد ودالا معه على معنى المصدرية تارة وعلى معنى التفسير تارة أخرى بحسب اختلاف المقام. ولعل القراء ينحَو إلى أن حرف (أن) المفتوحة الهمزة مركب من حرفين هما حرف (إن) المكسورة الهمزة المشددة التون، وحرف (أن) المفتوحة الهمزة الساكنة التون التي تكون تارة مصدرية وتارة تفسيرية ؛ ففتح همزته لاعتبار تركيبه من (أن) المفتوحة الهمزة الساكنة التون مصدرية أو تفسيرية ، وتشديد نونه لاعتبار تركيبه من (إن) المكسورة الهمزة المشددة التون، وأصله (أن) (إن) فلما رُكبا تدخلت حروفهما، كما قال بعض التحويين : إن أصل (لن) (لا أن) .

وهذا بيان أن قتل النفس بغير حق جرم فظيع ، كفظاعة قتل الناس كلهم. والمقصود التوطئة لمشروعية القصاص المصرح به في الآية الآتية « وكبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية .

والمقصود من الإخبار بما كتب على بني إسرائيل بيان للمسلمين أن حكم القصاص شرع سالف وممراد لله قديم ، لأن لمعرفة تاريخ الشرائع تبصرة للمفتقنين وبطمينا لنفوس المخاطبين وإزالة لما عسى أن يعترض من الشبه في أحكام خفيت مصالحتها، كمشروعية القصاص، فإنه قد يبدو للأُنظار القاصرة أنه مداواة بمثل الداء المتداوى منه حتى دعا ذلك الاشتباه بعض الأمم إلى إبطال حكم القصاص بعلّة أنهم لا يعاقبون المذنب بذنب آخر، وهي غفلة دقّ مسيلكها عن انحصار الارتداد عن القتل في تحقق المجازاة بالقتل ؛ لأن

النفوس جُبِلَتْ على حبِّ البقاء وعلى حبِّ إرضاء القُوَّة الغضبيَّة، فإذا علم عند الغضب أنَّه إذا قتل فجزاؤه القتل ارتدع ، وإذا طمِع في أن يكون الجزاء دون القتل أقدم على إرضاء قُوَّة الغضبيَّة ، ثُمَّ عُلِّل نفسه بأنَّ ما دون القصاص يمكن الصبر عليه والتفادي منه . وقد كثر ذلك عند العرب وشاع في أقوالهم وأعمالهم، قال قالهم، وهو قيس بن زهير العبسي :

شقيت النفسَ من حَمَلِ بنِ بدرٍ وسيفي من حُذيفة قد شَقَّاني
ولذلك قال الله تعالى « ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب » .

ومعنى التشبيه في قوله « فكأنما قتل الناس جميعا » حثَّ جميع الأمة على تعقُب قاتل النفس وأخذَه أينما تُقف والامتناع من إيوائه أو الستر عليه، كلَّ مخاطب على حسب مقدورته وبقدر بسطة يده في الأرض ، من ولاة الأمور إلى عامة الناس . فالمقصود من ذلك التشبيه تهويل القتل وليس المقصود أنَّه قد قتل الناس جميعا، ألا ترى أنَّه قابل للغو من خصوص أولياء الدم دون بقية الناس. على أنَّ فيه معنى نفسانيا جليلا، وهو أنَّ الداعي الذي يقدم بالقاتل على القتل يرجع إلى ترجيح إرضاء الداعي النفساني النَّاشئ عن الغضب وحبِّ الانتقام على دواعي احترام الحقِّ وزجر النفس والنظر في عواقب الفعل من نُظُم العالم ، فالذي كان من حيلته ترجيحُ ذلك الدَّاعي الطفيف على جملة هذه المعاني الشريفة فلذلك ذو نفس يوشك أن تدعوه دَوْما إلى هضم الحقوق، فكلَّما سنحت له الفرصة قَتَلَ، ولو دعتَه أن يقتل الناس جميعا لفعل . ولك أن تجعل المقصد من التشبيه توجيه حكم القصاص وحقيَّته، وأنَّه منظور فيه لحقَّ المقتول بحيث لو تمكَّن لما رضي إلاَّ بجزاء قاتله بمثل جرمه ؛ فلا يتمعَّب أحد من حكم القصاص قائلا : كيف نصلح العالم بمثل ما فسد به، وكيف ندأوي الداء بداء آخر، فبيِّن لهم أنَّ قاتل النفس عند وليِّ المقتول كأنما قتل الناس جميعا .

وقد ذُكرت وجوه في بيان معنى التشبيه لا يقبلها النَّظَر .

ومعنى « ومن أحيأها » من استنقذها من الموت، لظهور أنَّ الإحياء بعد الموت

ليس من مقدور الناس، أي ومن اهتمّ باستنفاذها والذبّ عنها فكأنما أحبى الناس جميعا بذلك التوجيه الذي يتّاه آنفا، أو من غلب وازع الشرع والحكمة على داعي الغضب والشهوة فانكفّ عن القتل عند الغضب.

﴿ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾³²

تذييل لحكم شرع القصاص على بني إسرائيل، وهو خبر مستعمل كناية عن إعراضهم عن الشريعة، وأنهم مع ما شدد عليهم في شأن القتل ولم يزالوا يقتلون، كما أشعر به قوله « بعد ذلك »، أي بعد أن جاءهم رسلنا بالبينات . وحلف متعلّق « مسرفون » . لقصد التعميم . والمراد مسرفون في المفاصد التي منها قتل الأنفس بقرينة قوله « في الأرض »، فقد كثر في استعمال القرآن ذكر « في الأرض » مع ذكر الإفساد .

وجملة « ثم إن كثيرا منهم » عطف على جملة « ولقد جاءهم رسلنا بالبينات » . و(ثم) للتراخي في الرتبة، لأن مجيء الرسل بالبينات شأن عجيب، والإسراف في الأرض بعد تلك البينات أعجب . وذكر « في الأرض » لتصوير هذا الإسراف عند السامع وتفظيحه، كما في قوله تعالى « ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها » . وتقدير « في الأرض » للاهتمام وهو يفيد زيادة تفضيح الإسراف فيها مع أهمية شأنها .

وقرأ الجمهور « رسلنا » - بضم السين - . وقرأ أبو عمرو ويعقوب - بإسكان السين - .

﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خَلْفٍ

أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٤﴾

تخاّص إلى تشريع عقاب المحاربين، وهم ضرب من الجنّة بجناية القتل. ولا علاقة لهذه الآية ولا التي بعدها بأخبار بني إسرائيل. فزلت هذه الآية في شأن حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - في العرفيين، وبه يشعر صنيع البخاري إذ ترجم بهذه الآية من كتاب التفسير. وأخرج عقبه حديث أنس بن مالك في الثّرينين. ونص الحديث من مواضع من صحيحه: قدم على النبي - صلى الله عليه وسلم - نفر من عَكْلٍ وَعَرْنَةَ (١) فأسلموا ثم أتوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقالوا قد استوخمنا هذه الأرض، فقال لهم: هذه نَعَم لنا فاخرجوا فيها فاشربوا ألبانها وأبوالها. فخرجوا فيها فاشربوا من أبوالها وألبانها واستصحبوا، فمألوا على الراعي فقتلوه واطردوا الذود وارتدوا، فبعث رسول الله في آثارهم: بعث جبرير بن عبد الله في خيل فأدركوهم وقد أشرفوا على بلادهم، فما ترجل النهار حتى جيء بهم، فأمر بهم، فقطعت أيديهم وأرجلهم وسُمِلت أعينهم بمسامير أحميت، ثم حبسهم حتى ماتوا. وقيل: أمر بهم فألقوا في الحرة يستسقون فما يسقون حتى ماتوا. قال جماعة: وكان ذلك سنة ست من الهجرة، كان هذا قبل أن تنزل آية المائدة. نقل ذلك مولى ابن الطلاع في كتاب الأفضية الثائرة بسنده إلى ابن جبير وابن سيرين، وعلى هذا يكون نزولها نسخا للحدّ الذي أقامه النبي - صلى الله عليه وسلم - سواء كان عن وحى أم عن اجتهاد منه، لأنه لما اجتهد ولم يغيره الله عليه قبل وقوع العمل

(١) هم سبعة: ثلاثة من عَكل. وأربعة من عَرْنَةَ. وعَكل - بضم العين وسكون الكاف - قبيلة في تيمم الرباب بن عبد مناة بن طابخة بن إلياس بن مضر. وعَرْنَةَ - بضم العين وفتح الراء - قبيلة من قضاعة.

به فقد تقرّر به شرع . وإنما أذن الله له بذلك العقاب الشديد لأنهم أرادوا أن يكونوا قدوة للمشرّكين في التحيّل بإظهار الإسلام للتوصل إلى الكيد للمسلمين ؛ ولأنهم جمعوا في فعلهم جنایات كثيرة . قال أبو قلابة : فماذا يُستقى من هؤلاء قتلوا النّفس وحاربوا الله ورسوله وخوفوا رسول الله ، وفي رواية للطبري : نزلت في قوم من أهل الكتاب كان بينهم وبين المسلمين عهد فتقضوه وقطعوا السبيل وأفسدوا في الأرض . رواه عن ابن عباس والضحّاك . والصّحيح الأوّل . وأيّاماً كان فقد نسخ ذلك بهذه الآية .

فالحصر بد (إنما) في قوله ، إنما جزاء الذين يحاربونك الخ على أصحّ الروايتين في سبب نزول الآية حصر إضافي . وهو قصر قلب لإبطال — أي لنسخ — العقاب الذي أمر به الرسول — صلى الله عليه وسلم — على العرنيين ؛ وعلى ما رواه الطبري عن ابن عباس فالحصر أن لا جزاء لهم إلاّ ذلك ، فيكون المقصود من القصر حينئذ أن لا يُنقص عن ذلك الجزاء وهو أحد الأمور الأربعة . وقد يكون الحصر لردّ اعتقاد مقدّر وهو اعتقاد من يستعظم هذا الجزاء ويميل إلى التّخفيف منه . وكذلك يكون إذا كانت الآية غير نازلة على سبب أصلا .

وأيّاماً كان سبب النزول فلنّ الآية تقتضي وجوب عقاب المحاربين بما ذكر الله فيها ، لأنّ الحصر يفيد تأكيد النسبة . والتأكيد يصلح أن يعدّ في أمارات وجوب القل الممدود بعضها في أصول الفقه لأنّه يجعل الحكم جازماً .

ومعنى «يحاربون» أنهم يكونون مقاتلين بالسّلاح عدواناً لقصد المغنم كشأن المحارب المبادي . لأنّ حقيقة الحرب القتال . ومعنى محاربة الله محاربة شرعه وقصد الاعتداء على أحكامه . وقد علّم أنّ الله لا يحاربه أحد فذكره في المحاربة لتشنيع أمرها بأنّها محاربة لمن يغضب الله لمحاربه . وهو الرسول ، — صلى الله عليه وسلم — . والمراد بمحاربة الرسول الاعتداء على حكمه وسلطانه ، فإنّ العرنيين اعتدوا على نعم رسول الله — صلى الله عليه وسلم — المتخذة لتجهيز جيوش المسلمين . وهو قد امتنّ عليهم بالانتفاع بها فلم يرعوا ذلك لكفرهم فما عاقب به

الرسول العنيتين كان عقابا على محاربة خاصة هي من صريح البغض للإسلام .
ثم إن الله شرع حكما للمحاربة التي تقع في زمن رسول الله وبعده ، وسوى
عقوبتها، فتعين أن يصير تأويل «يحاربون الله ورسوله» المحاربة لجماعة المسلمين.
وجعل لها جزاء عين جزاء الردة، لأن الردة لها جزاء آخر فعلمنا أن الجزاء
لأجل المحاربة . ومن أجل ذلك اعتبره العلماء جزاء لمن يأتي هذه الجريمة
من المسلمين، ولهذا لم يجعله الله جزاء للكفار الذين حاربوا الرسول
لأجل عناد الدين، فهذا المعنى عُدِّي «يحاربون» إلى «الله ورسوله» ليظهر أنهم لم
يقصدوا حرب معين من الناس ولا حرب صف .

وعطف «ويسعون في الأرض فسادا» لبيان القصد من حربهم الله ورسوله،
فصار الجزاء على مجموع الأمرين، فمجموع الأمرين سبب مركب للعقوبة، وكل واحد
من الأمرين جزء سبب لا يقتضي هذه العقوبة بخصوصها .

وقد اختلف العلماء في حقيقة الخراباء؛ فقال مالك : هي حمل السلاح على
الناس لأخذ أموالهم دون نائرة ولا دخل ولا عداوة أي بين المحارب - بالكسر -
وبين المحارب - بالفتح - ، سواء في البادية أو في المصر، وقال به الشافعي
وأبو ثور . وقيل : لا يكون المحارب في المصر محاربا، وهو قول أبي حنيفة
وسفيان الثوري وإسحاق . والذي نظر إليه مالك هو عموم معنى لفظ الخراباء،
والذي نظر إليه مخالفوه هو الغالب في العرف لندرة الخراباء في المصر.
وقد كانت نزلت بتونس قضية لص اسمه «نساس» أخاف أهل تونس بحيله
في السرقة، وكان يحمل السلاح فحكم عليه بحكم المحارب في مدة الأمير
محمد الصادق باي وقتل شتقا بباب سريقة.

ومعنى «يسعون في الأرض فسادا» أنهم يكتسبون الفساد ويجتثونه ويجترحونه،
لأن السعي قد استعمل بمعنى الاكتساب واللم، قال تعالى «ومن أراد الآخرة
وسعى لها سعيها». ويقولون : سعى فلان لأهله، أي اكتسب لهم، وقال تعالى
«لتنجزى كل نفس بما تسعى» .

وصاحب الكشف جعله هنا بمعنى المشي، فجعل «فساداً» حالا أو مفعولاً لأجله، ولقد نظر إلى أن غالب عمل المحارب هو السعي والتقتل، ويكون الفعل منزلاً منزلة اللازم اكفاء بدلالة المفعول لأجله . وجوز أن يكون سعي بمعنى أفسد، فجعل «فساداً» مفعولاً مطلقاً. ولا يعرف استعمال سعي بمعنى أفسد .

والفساد : إتلاف الأنفس والأموال، فالمحارب يقتل الرجل لأخذ ما عليه من الثياب ونحو ذلك .

ويُقتلوا « مبالغة في يقتلوا، كقول امرئ القيس :

في أعشار قلبٍ مُقتل

قصد من المبالغة هنا إيقاعه بدون لين ولا رفي تشديداً عليهم، وكذلك الوجه في قوله « يُصلّبوا » .

والصلب : وضع الجاني الذي يراد قتله مشدوداً على خشبة ثم قتله عليها . طعنا بالرمح في موضع القتل . وقيل : الصلب بعد القتل . والأول قول مالك، والثاني مذهب أشهب والثالث في .

و (مين) في قوله «مين» خلافاً لبندائية في موضع الحال من «أيديهم وأرجلهم»، فهي قيد للقطع، أي أن القطع يتبدى في حال التخالف، وقد علم أن المقطوع هو العضو المخالف فتعين أنه مخالف لمقطوع آخر وإلا لم يتصور المخالفة، فإذا لم يكن عضو مقطوع سابق فقد تعذر التخالف فيكون القطع للعضو الأول آنفاً ثم تجري المخالفة فيما بعد . وقد علم من قوله «من خلاف» أنه لا يقطع من المحارب إلا يد واحدة أو رجل واحدة ولا يقطع بداه أو رجلاه؛ لأنه لو كان كذلك لم يتصور معنى لكون القطع من خلاف . فهذا التركيب من بديع الإيجاز . والظاهر أن كون القطع من خلاف تيسير ورحمة، لأن ذلك أمكن لحركة بقية الجهد بعد البرء وذلك بأن يتوكل باليد الباقية على عود بجهة الرجل المقطوعة .

قال علماءنا : تقطع يده لأجل أخذ المال، ورجله للإخافة؛ لأن اليد هي العضو الذي به الأخذ، والرجل هي العضو الذي به الإخافة، أي المشي وراء الناس والتعرض لهم.

والنقي من الأرض : الإبعاد من المكان الذي هو وطنه لأن النقي معناه عدم الوجود . والمراد الإبعاد، لأنه إبعاد عن القوم الذين حاربوهم . يقال : نفوا فلانا، أي أخرجوه من بينهم ، وهو الخليج ، وقال النابغة :

لِيَهْنَى لَكُمْ أَنْ قَدْ نَقَيْتُمْ بِيُوتَنَا

أي أقصيتمونا عن دياركم. ولا يعرف في كلام العرب معنى للنقي غير هذا . وقال أبو حنيفة وبعض العلماء : النقي هو السجن . وحملهم على هذا التأويل البعيد التضادي من دفع أضرار المحارب عن قوم كان فيهم بتسليط ضرره على قوم آخرين. وهو نظير يحمل على التأويل، ولكن قد بين العلماء أن النقي يحصل به دفع الضرر لأن العرب كانوا إذا أخرج أحد من وطنه ذلك وخضدت شوكته، قال امرؤ القيس :

به الذئب يعوي كالخليع المعيل

وذلك حال غير مختص بالعرب فإن للمرء في بلده وقومه من الإقدام ما ليس له في غير بلده .

على أن من العلماء من قال : ينفون إلى بلد بعيد منحاز إلى جهة بحيث يكون فيه كالمحصور. قال أبو الزناد : كان النقي قديما إلى (دهلك) وإلى (باضع) (1) وهما جزيرتان في بحر اليمن .

(1) دهلك — بفتح الدال المهملة وسكون الهاء وفتح اللام — جزيرة بين اليمن والحبشة. وباضع — بموحدة في أوله وبكسر الضاد المعجمة — جزيرة في بحر اليمن .

وقد دلت الآية على أمرين : أحدهما التخير في جزاء المحاربين ؛ لأن أصل (أو) الدلالة على أحد الشيئين أو الأشياء في الوقوع ، ويقضي ذلك في باب الأمر ونحوه التخير، نحو « فدية من صيام أو صدقة أو نسك » . وقد تمسك بهذا الظاهر جماعة من العلماء منهم مالك ابن أنس، وسعيد بن المسيب، وعطاء، ومجاهد، والنخعي، وأبو حنيفة. والمروي عن مالك أن هذا التخير لأجل الحرابة فإن اجترح في مدة حرابته جريمة ثابتة توجب الأخذ بأشد العقوبة كالقتل قتل دون تخير، وهو مدرك واضح. ثم ينبغي للإمام بعد ذلك أن يأخذ في العقوبة بما يقارب جرم المحارب وكثرة مقامه في فساده . وذهب جماعة إلى أن (أو) في الآية للتقسيم لا للتخير، وأن المذكورات مراتب للعقوبات بحسب ما اجترحه المحارب : فمن قتل وأخذ المال قتل وصلب ، ومن لم يقتل ولا أخذ مالا عُرِّرَ، ومن أخاف الطريق نفي، ومن أخذ المال فقط قطع، وهو قول ابن عباس، وقتادة، والحسن، والسدي، والشافعي . ويقرب خلفهم من التقارب.

والأمر الثاني أن هذه العقوبات هي لأجل الحرابة وليست لأجل حقوق الأفراد من الناس، كما دل على ذلك قوله بعد « إلا الذين تابوا من قبل أن تُقَدِّروا عليهم » الآية وهو يبين. ولذلك فلو أسقط المعتدى عليهم حقوقهم لم يسقط عن المحارب عقوبة الحرابة .

وقوله « ذلك لهم خزي في الدنيا، أي الجزاء خزي لهم في الدنيا. والخزي : الذل والإهانة » ولا نخزن يوم القيامة . وقد دلت الآية على أن لهؤلاء المحاربين عقابين : عقابا في الدنيا وعقابا في الآخرة . فإن كان المقصود من المحاربين في الآية خصوص المحاربين من أهل الكفر كالعربيتين، كما قيل به، فاستحقاقهم العلابين ظاهر ، وإن كان المراد به ما يشمل المحارب من أهل الإسلام كانت الآية معارضة لما ورد في الحديث الصحيح في حديث عبادة بن الصامت من قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين أخذ البيعة على المؤمنين بما تضمنته آية « إذا جاءك المؤمنات يبائعنك » الخ فقال « فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمِنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ بِهِ

فهو كضارة له ومن أصاب منها شيئا فستره الله فهو إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له . فقول : فهو كضارة له ، دليل على أن الحد يسقط عقاب الآخرة ، فيجوز أن يكون ما في الآية تغليظا على المحاربين بأكثر من أهل بقية الذنوب ، ويجوز أن يكون تأويل ما في هذه الآية على التفصيل ، أي لهم خزي في الدنيا إن أخلوا به ، ولهم في الآخرة عذاب عظيم إن لم يؤخلوا به في الدنيا .

والاستثناء بقوله «إلا» الذين تابوا راجع إلى الحكيم خزي الدنيا وعذاب الآخرة ، بقرينة قوله « من قبل أن تقدروا عليهم » ، لأن تأثير التوبة في النجاة من عذاب الآخرة لا يتقيد بما قبل القدرة عليهم . وقد دلت أداة الاستثناء على سقوط العقوبة عن المحارب في هذه الحالة ؛ فتم الكلام بها لأن الاستثناء كلام مستقل لا يحتاج إلى زيادة تصريح بانتفاء الحكم المستثنى منه عن المستثنى في استعمال العرب ، وعند جمهور العلماء . فليس المستثنى مسكوتا عنه كما يقول الخنفيه ، ولولا الاستثناء لما دلت الآية على سقوط عقوبة المحارب المذكورة . فلو قيل : فإن تابوا ، لم تدل «إلا» على قبول التوبة منهم في إسقاط عقاب الآخرة .

ومعنى « من قبل أن تقدروا عليهم » ما كان قبل أن يتحقق المحارب أنه مأخوذ أو يضيق عليه الحصار أو يطارد في جميع البلاد ويضيق عليه ، فإن أتى قبل ذلك كله طالعا نادما سقط عنه ما شرع الله له من العقوبة ، لأنه قد دل على انتقال حاله من فساد إلى صلاح فلم تبق حكمة في عقابه . ولما لم تتعرض الآية إلى غرم ما أُلْفِه بحرايته علم أن التوبة لا تؤثر في سقوط ما كان قد اعتلق به من حقوق الناس من مال أو دم ، لأن ذلك معلوم بأدلة أخرى .

وقوله « فاعلموا أن الله غفور رحيم » تذكير بعد تمام الكلام ودفع لمعجب من يتعجب من سقوط العقاب عنهم . فالفاء فصيحة عما دل عليه الاستثناء من سقوط العقوبة مع عظم الجرم ، والمعنى : إن عظم عندكم سقوط العقوبة عن تاب قبل أن يقدر عليه فاعلموا أن الله غفور رحيم .

وقد دل قوله « فاعلموا » على تنزيل المخاطبين منزلة من لا يعلم ذلك

نظرا لاستعظامهم هذا العدو . وقد رأيتُ أنْ شأن فعل (اعلم) أن يدلّ على أهمية الخبر ، كما سيأتي في قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه ، في سورة الأنفال وقوله فيها « واعلموا أنما غنمتم » .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾^{٣٥}

اعتراض بين آيات وعيد المحاربين وأحكام جزائهم وبين ما بعده من قوله « إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعا ، الآية . خاطب المؤمنين بالترغيب بعد أن حذّرهم من المفاسد ، على عادة القرآن في تخلل الأغراض بالموعظة والترغيب والترهيب ، وهي طريقة من الخطابة لأصطياد النفوس ، كما قال الحريري : « فلما دُفِنوا الميت ، وفات قول ليت ، أقبل شيخ من رباوة ، متأبطا لهراوة ، . فقال : لمثل هذا فليعمل العاملون ، إلخ . فعُتِبَ حكم المحاربين من أهل الكفر بأمر المؤمنين بالتقوى وطلب ما يوصلهم إلى مرضاة الله . وقابل قتالا مذموما بقتال يحمد فاعله عاجلا وآجلا .

والوسيلة : كالوسيلة . وفعل وسلّ قريب من فعل وصلّ ، فالوسيلة : القرينة ، وهي فعيلة بمعنى مفعولة ، أي متوسّل بها أي اتبعوا التقرب إليه ، أي بالطاعة .

وهو إليه متعلّق به الوسيلة أي الوسيلة إلى الله تعالى . فالوسيلة أريد بها ما يبلغ به إلى الله ، وقد علم المسلمون أن البلوغ إلى الله ليس بلوغ مسافة ولكنه بلوغ زلفى ورضى . فالتعريف في الوسيلة تعريف الجنس ، أي كلّ ما تعلمون أنه يقربكم إلى الله ، أي ينيلكم رضاه وقبول أعمالكم لديه . فالوسيلة ما يقرب العبد من الله بالعمل بأوامره ونواهيه . وفي الحديث القلبي « ما تقرب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ مما افترضته عليه ، الحديث . والمجورور في قوله « وابتغوا إليه الوسيلة » متعلّق به ابتغوا . ويجوز تعلّقه به الوسيلة ، وقدم على متعلّقه للحصر ، أي لا تتوسّلوا إلاّ إليه لا إلى غيره فيكون تعريضا بالمشرّكين لأنّ المسلمين لا يظنّ بهم ما يقتضي هذا الحصر .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ
مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ
أَلِيمٌ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ
عَذَابٌ مُّقِيمٌ ٣٧ ﴾

الأظهر أن هذه الجملة متصلة بجملة «ولهم في الآخرة عذاب عظيم»
اتصال البيان، فهي مبينة للجملة السابقة تهويلاً للعذاب الذي توعدهم الله به في
قوله «ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم» فإن أولئك
المحاريين الذين نزلت تلك الآية في جزائهم كانوا قد كفروا بعد إسلامهم
وحاربوا الله ورسوله، فلما ذكر جزاؤهم عقب بذكر جزاء يشملهم ويشمل
أمثالهم من الذين كفروا وذلك لا يتأكد كون الآية للسابقة مراداً بها ما يشتمل
أهل الحراية من المسلمين .

والشرط في قوله «لو أن لهم ما في الأرض» مقدّر بفعل دلّت عليه (أن)،
إذ التقدير : لو ثبت ما في الأرض ملكاً لهم؛ فإن (لو) لاختصاصها بالفعل
صح الاستغناء عن ذكره بعدها إذا وردت (أن) بعدها. وقوله «ومثله معه» معطوف
«على ما في الأرض»، ولا حاجة إلى جعله مفعولاً معه للاستغناء عن ذلك بقوله
«معه» . واللام في «ليفتدوا به» لتعليل الفعل المقدّر، أي لو ثبت لهم ما في الأرض
لأجل الاقتداء به لا لأجل أن يكتزوه أو يهبوه .

وأفرد الضمير في قوله «به» مع أن المذكور شيان هما : «ما في الأرض» -
ومثله : إما على اعتبار الضمير راجعاً إلى «ما في الأرض» فقط، ويكون قوله «ومثله
معه» معطوفاً مقدّماً من تأخير. وأصل الكلام لو أن لهم ما في الأرض ليقتدوا
به ومثله معه. ودلّ على اعتباره مقدّماً من تأخير أفراد الضمير المجرور بالباء .
ونكتة التقديم تعجيل اليأس من الاقتداء إليهم ولو بمضاعفة ما في الأرض .
وإمّا، وهو الظاهر عندى، أن يكون الضمير عائداً إلى «مثله معه»، لأن ذلك المثل شمل

ما في الأرض وزيادة فلم تبق جلودى لفرض الاقتلاء بما في الأرض لأنه قد التدرج في مثله الذي معه .

ويجوز أن يُجرى الضمير مجرى اسم الإشارة في صحة استعماله مفردا مع كونه عائدا إلى متعدّد على تأويله بالمذكور؛ وهذا شائع في اسم الإشارة كقوله تعالى «عوان بين ذلك» أي بين الفارض والبكر، وقوله «ومن يفعل ذلك يلقِ أثاما» إشارة ما ذكر من قوله «والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون»، لأن الإشارة صالحة للشيء وللأشياء، وهو قليل في الضمير، لأن صيغ الضمائر كثيرة مناسبة لما تعود إليه فخروجها عن ذلك عدول عن أصل الوضع، وهو قليل ولكنه فصيح، ومنه قوله تعالى «قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به» أي بالمذكور. وقد جعله في الكشف محمولا على اسم الإشارة، وكذلك تأوله رؤبة لمّا أنشد قوله :

فيها خطوط من سوادٍ وبيّت كأنه في الجلد توليع البهق
فقال أبو عبيدة : قلت : لرؤبة إن أردت الخطوط فقل : كأنها، وإن أردت السواد فقل : كأنهما ، فقال : أردتُ كأن ذلكَ ويْلَكَ . ومنه في الضمير قوله تعالى «وأتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا» . وقد تقدّم عند قوله تعالى «عوان بين ذلك» في سورة البقرة .

وقوله «ولهم عذاب مقيم» أي دائم تأكيد لقوله «وما هم بخارجين منها» .

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا
مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ
اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

جملة معطوفة على جملة «إنما جزاء الذين يحاربون» . «و السارق» مبتدأ

والخبر مجذوف عند سيويه. والتقدير : مما يتلى عليكم حكم السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . وقال المبرد : الخبر هو جملة « فاقطعوا أيديهما »، ودخلت الفاء في الخبر لتضمن المبتدأ معنى الشرط ، لأن تقديره : والذي سرق والتي سرت . والموصول إذا أريد منه التعميم ينزل منزلة الشرط - أي يجعل (أك) فيها اسم موصول فيكون كقوله تعالى « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم » - وقوله - واللاتان يأتيانها منكم فأذوهما » - . قال سيويه : وهذا إذا كان في الكلام ما يدل على أن المبتدأ ذكر في معرض القصص أو الحكم أو الفرائض نحو « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا - واللاتان يأتيانها منكم فأذوهما » - والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » إذ التقدير في جميع ذلك : وحكم اللاتي يأتين ، أو جزاء السارق والسارقة .

ولقد ذكرها ابن الحاجب في الكافية واختصرها بقوله « والفاء للشرط عند المبرد وجملتان عند سيويه ، يعني : وأما عند المبرد فهي جملة شرط وجوابه فكانتها جملة واحدة وإلا فالمختار النصب » . أشار إلى قراءة عيسى بن عمر « والسارق والسارقة » - بالنصب - ، وهي قراءة شاذة لا يعتد بها فلا يخرج القرآن عليها . وقد غلط ابن الحاجب في قوله : فالمختار النصب .

وقوله « فاقطعوا أيديهما » ضمير الخطاب لولاية الأمور بقريظة المقام ، كقوله « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » . وليس الضمير عائدا على الذين آمنوا في قوله « يأتينها الذين آمنوا اتقوا الله » .

وجُمع الأيدي باعتبار أفراد نوع السارق . وثني الضمير باعتبار الصنفين الذكر والأنثى ، فالجمع هنا مراد منه التثنية كقوله تعالى « فقد صغت قلوبكما » .

ووجه ذكر السارقة مع السارق دفع توهّم أن يكون صينة التذكير في السارق قيّدا بحيث لا يجرى حد السرقة إلا على الرجال ، وقد كانت العرب لا يقيمون للمرأة وزنا فلا يجرون عليها الحدود ، وهو الداعي إلى ذكر الأنثى في قوله

تعالى في سورة البقرة «الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأثني بالأثني»، وقد سرقَت المخزومية في زمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأمر بقطع يدها وعظم ذلك على قريش، فقالوا: من يشفع لها عند رسول الله إلا زيد بن حارثة، فلمّا شفع لها أنكر عليه وقال: أنشفع في حدّ من حدود الله، وخطب فقال: «إنّما أهلك الذين من قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف قطعوه، والله لو أنّ فاطمة سرقَت لقطعتم يدها».

وفي تحقيق معنى السرقة ونصاب المقدار المسروق الموجب للحدّ وكيفية القطع مجال لأهل الاجتهاد من علماء السلف وأئمة المذاهب وليس من غرض المفسّر.

وليس من عادة القرآن تحليل المعاني الشرعيّة وتفصيلها ولكنّه يؤصّل تأصيلها ويحيل ما وراء ذلك إلى متعارف أهل اللسان من معرفة حقائقها وتبنيها عمّا يشابهها.

فالسارق: المتّصف بالسرقة. والسرقة معروفة عند العرب مميّزة عن الغارة والنصب والاعتصاب والخلسة، والمؤاخلة بها ترجع إلى اعتبار الشيء المسروق ممّا يشيخ به معظم النّاس.

فالسارقة: أخذ أحد شيئاً لا يملكه خفية عن مالكه مُخرجاً إياه من موضع هو حِرْزٌ مثله لم يؤذن آخِذُهُ بالدخول إليه.

والمسروق: ما له مُنفعة لا يتسامح النّاس في إضاعته. وقد أخذ العلماء تحديده بالرجوع إلى قيمة أقلّ شيء حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بقطع يد من سرّقه. وقد ثبت في الصحيح أنّه حكم بقطع يد سارق حقيقة - بحاء مهملّة فحجيم مفوحتين - (قرن بن جلد) تساوي ربع دينار في قول الجمهور،

وتساوي ديناراً في قول أبي حنيفة، والثوري، وابن عباس، وتساوي نصف دينار في قول بعض الفقهاء .

ولم يذكر القرآن في عقوبة السارق سوى قطع اليد .
وقد كان قطع يد السارق حكماً من عهد الجاهلية، قضى به الوليد بن المغيرة فأقره الإسلام كما في الآية . ولم يرد في السنة خبر صحيح إلا بقطع اليد .
وأول رجل قطعت يده في الإسلام الخيار بن عدي بن نوفل بن عبد مناف،
وأول امرأة قطعت يدها المخزومية مرة بنت سفيان .

فاتفق الفقهاء على أن أول ما يبدأ به في عقوبة السارق أن تقطع يده . فقال الجمهور : اليد اليمنى، وقال فريق : اليد اليسرى ، فإن سرق ثانية، فقال جمهور الأئمة : تقطع رجله المخالفة ليده المقطوعة . وقال علي بن أبي طالب : لا يقطع ولكن يجلس ويضرب . وقضى بذلك عمر بن الخطاب، وهو قول أبي حنيفة، فقال علي : إنني لأستحي أن أقطع يده الأخرى فبأي شيء يأكل ويستنجي أو رجله فعلى أي شيء يعتمد ، فلن سرق الثالثة والرابعة فقال مالك والشافعي : تقطع يده الأخرى ورجله الأخرى ، وقال الزهري : لم يبلغنا في السنة إلا قطع اليد والرجل لا يزداد على ذلك، وبه قال أحمد بن حنبل، والثوري، وحمام بن سلمة .
ويجب القضاء بقول أبي حنيفة فإن الحدود تُدْرَأ بالشبهات وأي شبهة أعظم من اختلاف أئمة الفقه المعتبرين .

والجزاء : المكافأة على العمل بما يناسب ذلك العمل من خير أو شر، قال تعالى « إن للمتقين مفازاً - إلى قوله - جزاء من ربك عطاء حساباً » في سورة النبأ، وقال تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » في سورة الشورى .

والنكال : العقاب الشديد الذي من شأنه أن يصد المعاقب عن العود إلى مثل عمله الذي عوقب عليه، وهو مشتق من التناول عن الشيء، أي النكوص عنه والخوف منه .

فالنكال ضرب من جزاء السوء، وهو أشدّه، وتقدّم عند قوله تعالى « فجعلناها نكالا » الآية في سورة البقرة .

وانتصب «جزاء» على الحال أو المفعول لأجله، وانتصب «نكالا» على البدل من «جزاء» بدل اشتمال .

فحكمة مشروعية القطع الجزاء على السرقة جزاء يقصد منه الردع وعدم لعود، أي جزاء ليس بانتقام ولكنه استصلاح. وضلّ من حسب القطع تعويضا عن المسروق، فقال من يبتين ينسبان إلى المعري (وليسا في السقط ولا في الزنوميات) : يد بخمس مئين عسجدنا ودبت ما بالها قطعت في رُبع دينار ونسب جوابه لعلم الذين السخاوي : عيز الأمانة أغلاها ؛ وأرخصها ذلّ الخيانة فافهم حكمة الباري

وقوله « فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإنّ الله يتوب عليه » أي من تاب من السارقين من بعد السرقة تاب الله عليه، أي قبلت توبته . وقد تقدّم معنا عند قوله تعالى « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه » في سورة البقرة . وليس في الآية ما يدلّ على إسقاط عقوبة السرقة عن السارق إن تاب قبل عقابه، لأنّ ظاهر (تاب - وتاب الله عليه) أنّه فيما بين العبد وبين ربه في جزاء الآخرة ؛ فقوله «فمن تاب من بعد ظلمه» ترغيب لهؤلاء العصاة في التوبة وبشارة لهم . ولا دليل في الآية على إبطال حكم العقوبة في بعض الأحوال كما في آية المحاربين، فلذلك قال جمهور العلماء : توبة السارق لا تسقط القطع ولو جاء تابيا قبل القدرة عليه . ويدلّ لصحة قولهم أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - قطع يد المخزومية ولاشك أنّها تائبة .

قال ابن العربي : لأنّ المحارب مستبدّ بنفسه معتصم بقوته لا يناله الإمام إلاّ بالإيجاف بالخيّل والركاب فأسقط أجزاءه بالتوبة استنزالا من تلك الحالة كما فُعل بالكافر في مغفرة جميع ما سلف استئلافا على الإسلام . وأما السارق والزاني فهما في قبضة المسلمين، اهـ .

وقال عطاء : إن جاء السارق ثانيا قبل القدرة عليه سقط عنه القطع، ونقل هذا عن الشافعي، وهو من حمل المطلق على المقيّد حملا على حكم المحارب، وهذا يشبه أن يكون من متحد السبب مختلف الحكم. والتحقق أن آية الحرابة ليست من المقيّد بل هي حكم مستفاد استقلالاً وأن الحرابة والسرقة ليسا سببا واحدا فليست المسألة من متحد السبب ولا من قبيل المطلق الذي قابله مقيّد.

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٤٥

استئناف بياني، جواب لمن يسأل عن انقلاب حال السارق من العقاب إلى المغفرة بعد التوبة مع عظم جرمه بأن الله هو المتصرف في السماوات والأرض وما فيهما، فهو العليم بمواضع العقاب ومواضع العفو.

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَقْوَامِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يَحْزِفُونَ أَلَكَلِمِ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلسُّخْتِ

استئناف ابتدائي لتهوين قالب المنافقين واليهود على الكذب والاضطراب في معاملة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وسوء طواياهم معه، بشرح صدر

النبيء - صلى الله عليه وسلم - ممّا عسى أن يحزنه من طيش اليهود واستخفافهم ورفاق المنافقين .

وافتح الخطاب بأشرف الصفات وهي صفة الرسالة عن الله .

وسبب نزول هذه الآيات حدث أثناء مدة نزول هذه السورة فعقبت الآيات النازلة قبلها بها . وسبب نزول هذه الآية وما أشارت إليه هو ما رواه أبو داود، والواحدى في أسباب النزول، والطبري في تفسيره ما محصله : أن اليهود اختلفوا في حدّ الزاني (حين زنى فيهم رجل بامرأة من أهل خيبر أو أهل فدك)، بين أن يُرجم وبين أن يجلد ويحتم (1) اختلافاً ألجأهم إلى أن أرسلوا إلى يهود المدينة أن يحكموا رسول الله في شأن ذلك، وقالوا: إن حكم بالتحميم قبلنا حكمه وإن حكم بالرجم فلا قبلوه ، وأن رسول الله قال لأجبارهم بالمدينة: «ما تجلون في التوراة على من زنى إذا أحصن»، قالوا : يحتم ويُجلد ويضاف به، وأن النبيء - صلى الله عليه وسلم - كذبهم وأعلمهم بأن حكم التوراة هو الرّجم على من أحصن، فأنكروا، فأمر بالتوراة أن تنشر (أي تفتح طياتها وكانوا يلفونها على عود بشكل اصطواني) وجعل بعضهم يقرأها ويضع يده على آية الرجم (أي يقرأها للذين يفهمونها) فقال له رسول الله : ارفع يدك فرفع يده فإذا تحتها آية الرّجم، فقال رسول الله : لا تكونن أول من أحبى حكم التوراة. فحكم بأن يُرجم الرجل والمرأة . وفي روايات أبي داود أن قوله تعالى وبأيتها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر نزل في شأن ذلك، وكذلك روى الواحدى والطبري .

ولم يذكروا شيئاً يدلّ على سبب الإشارة إلى ذكر المنافقين في صدر هذه الآية بقوله «من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم» . ولعلّ المنافقين ممن يطنون اليهودية كانوا مشاركين لليهود في هذه القضية ، أو

(1) معنى يحتم يُلطّخ وجهه بالسواد تمثيلاً به .

كانوا ينتظرون أن لا يوجد في التّوراة حكم رجم الزّاني فيتخذوا ذلك علوا لإظهار ما أبطنوه من الكفر بعلّة تكذيب الرّسول - صلى الله عليه وسلّم - .

وأحسب أنّ التّجاء اليهود إلى تحكيم الرّسول - صلى الله عليه وسلّم - في ذلك ليس لأنّهم يصدّقون برسائله ولا لأنّهم يعدّون حكمه ترجيحاً في اختلافهم ولكن لأنّهم يعدّونه ولي الأمر في تلك الجهة وما يتبعها . ولهم في قواعد أعمالهم وتقادير أخبارهم أن يطيعوا ولاة الحكم عليهم من غير أهل ملّتهم . فلمّا اختلفوا في حكم دينهم جعلوا الحكم لغير المختلفين لأنّ حكم وليّ الأمر مطاع عندهم . فحكم رسول الله حكماً جمع بين إلزامهم بموجب تحكيمهم وبين إظهار خطّتهم في العدول عن حكم كتابهم ، ولذلك سمّاه الله تعالى القسط في قوله « وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط » .

ويحتمل أن يكون ناشأ عن رأي من يثبت منهم رسالة محمّد - صلى الله عليه وسلّم - ويقول : إنّ رسول اللّامين خاصّة . وهؤلاء هم اليهود العيسوية ، فيكون حكمه مؤيداً لهم ، لأنّه يعدّ كالإخبار عن التّوراة ، ويؤيّده ما رواه أبو داود عن أبي هريرة أنّ يهودياً زنى يهوديّة فقال بعضهم لبعض : اذهبوا بنا إلى عمّد فإنّه بعث بالتّخفيف ، فإن أفتى بالجلد دون الرّجم قبلنا واحتجنا بها عند الله وقلنا ففتياً نبيّ من أنبيائك ، وإمّا أن يكون ذلك من نوع الاعتضاد بموافقة شريعة الإسلام فيكون ترجيح أحد التّأويلين بموافقه لشرع آخر . ويؤيّده ما رواه أبو داود والترمذى أنّهم قالوا : ذهب سلطاننا فكرهنا القتل ؛ وإمّا أن يكونوا قد عدلوا عن حكم شريعتهم توقفاً عند التّعارض فمالوا إلى التّحكيم . ولعلّ ذلك مباح في شرعهم ، ويؤيّده أنّه ورد في حديث البخاري وغيره أنّهم لمّا استفتوا النّبيّ - صلى الله عليه وسلّم - انطلق مع أصحابه حتّى جآء المدراس - وهو بيت تعليم اليهود - وحاجّهم في حكم الرّجم ، وأجابه حبران منهم يُدعيان بابنّي سوريا بالاعتراف بثبوت حكم الرّجم ، في التّوراة ؛ وإمّا أن يكونوا حكموا النّبيّ - صلى الله عليه وسلّم - قصداً لاختباره فيما يدعي من العلم بالوحي ، وكان حكم الرّجم عندهم مكتوماً لا يعلمه إلّا خاصّة أخبارهم ،

ومسبها لا يذكر بين علمائهم، فلما حكم عليهم به بهتوا ، ويؤيد ذلك ما ظهر من مرادهم في إنكارهم وجود حكم الرّجم . ففي صحيح البخاري أنّهم أنكروا أن يكون حكم الرّجم في التّوراة وأنّ النّبيء - صلى الله عليه وسلّم - جاء المدرّس فأمر بالتّوراة فنشرت فجعل قارئهم يقرأ ويضع يده على آية الرّجم وأنّ النّبيء - صلى الله عليه وسلّم - أطلعه الله على ذلك فأمره أن يرفع يده وقرئت آية الرّجم واعترف ابنّا سوريا بها . وأيّاماً كان فهذه الحادثة مؤذنة باختلال نظام الشّريعة بين اليهود يومئذ وضعف قنّتهم بعلومهم .

ومعنى «لا يحزنك الذين يسارعون» نهي عن أن يحصل له إحزانٌ مستند إلى الذين يسارعون في الكفر. والإحزان فعل الذين يسارعون في الكفر، والنهي عن فعل الغير إنّما هو نهي عن أسبابه، أي لا تجعلهم يحزنونك، أي لا تهتمّ بما يفعلون ممّا شأنه أن يَدْخِلَ الحزن على نفسك . وهذا استعمال شائع وهو من استعمال المركّب في معناه الكِنائِي. ونظيره قولهم : لا أعرفنّك ففعل كذا، أي لا تفعل حتى أعرفه. وقولهم : لا أُلْفِيَنك ههنا، ولا أَرِيَنك هنا .

وإسناد الإحزان إلى الذين يسارعون في الكفر مجاز عقليّ ليست له حقيقة لأنّ الذين يسارعون سبب في الإحزان، وأمّا مثير الحزن في نفس المحزون فهو غير معروف في العرف؛ ولذلك فهو من المجاز الذي ليست له حقيقة. وأمّا كون الله هو موجد الأشياء كلّها فذلك ليس ممّا تترتّب عليه حقيقة ومجاز؛ إذ لو كان كذلك لكان غالب الإسناد مجازاً عقلياً، وليس كذلك، وهذا ممّا يغلط فيه كثير من الناظرين في تعيين حقيقة عقلية لبعض موارد المجاز العقلي . ولقد أجاد الشيخ عبد القاهر إذ قال في دلائل الإعجاز : «اعلم أنّه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير إذا أتت نقلت الفعل إليه صار حقيقة فإنّك لا تجد في قولك : أقدمتني بكذا حقّ لي على فلان، فاعلا سوى الحقّ»، وكذلك في قوله :

وَصَيَّرَنِي هَوَاكِ وَيَسِي لِحَيِّنِي يُضْرِبُ المثل

و- يزيدك وجهه حسنا

أن تزعّم أن له فاعلا قد نُقِلَ عنه الفعل فجُعِلَ للهوى وللوجه آه .
ولقد وَهَمَ الإمام الرازي (١) في تبسين كلام عبد القاهر فطَفِقَ يجلب
الشواهد الدّالة على أن أفعالا قد أُسندت لفاعل مجازي مع أن فاعلها الحقيقي
هو الله تعالى، فإنّ الشيخ لا يعزب عنه ذلك ولكنّه يبحث عن الفاعل الذي يسند
إليه الفعل حقيقة في عرف الناس من مؤمنين وكافرين . ويدلّ لذلك قوله
« إذا أنتَ قلّلتَ الفعلَ إليه » أي أسندته إليه .

ومعنى المسارعة في الكفر إظهار آثاره عند أدنى مناسبة وفي كل
فرصة، فشبه إظهاره المتكرّر بإسراع الماشي إلى الشيء، كما يقال : أسرع إليه
الشيء، وقوله : إذا نهى السفينة جرى إليه .

وعدّي في الدّالة على الظرفية للدّلالة على أن الإسراع مجاز بمعنى التوفّع،
فيكون (في) قرينة المجاز، كقولهم : أسرع الفساد في الشيء، وأسرع الشيب في
رأس فلان . فجعل الكفر بمنزلة الظرف وجعل تخبطهم فيه وشدة ملابتهم إيّاه
بمنزلة جولان الشيء في الظرف جولانا بنشاط وسرعة . ونظيره قوله « يسارعون
في الإيمان - وقوله - تسارع لهم في الخيرات - أولئك يسارعون في الخيرات .
فهى استعارة متكرّرة في القرآن وكلام العرب . وسيجيء ما هو أقوى منها
وهو قوله « يسارعون فيهم »

وقوله « من الذين قالوا آمنا بأفواههم » إلخ بيان الذين يسارعون في الكفر .
والذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم هم المنافقون .

وقوله « ومن الذين هادوا » معطوف على قوله « من الذين قالوا آمنا » .
والوقوفُ على قوله « ومن الذين هادوا » .

وقوله « سمّاعون للكذب » خبر مبتدأ محذوف، تقديره : هم سمّاعون

(١) في كتابه نهاية الإيجاز .

للـكـذـب . والظـاهـر أنَّ الصِّميرَ المـقـدَّرَ عائدٌ على الفـريقين : المـنـاقـيـن واليهود ،
بـفـرقة الحديث عن الفريقين .

وحذفُ المسندِ إليه في مثل هذا المقام حذفٌ اتَّبع فيه الاستعمال ، وذلك
بعد أن يذكروا متحدِّثًا عنه أو بعد أن يصدر عن شيءٍ أمرٌ عجيب يأتيون
بأخبارٍ عنه بجملةٍ محذوفٍ المبتدأ منها ، كقولهم للذي يصيب بدون قصد
« رَمِيَّةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ » ، وقول أبي الرقيش .

سريع إلى ابن العمِّ يُلطِّمُ وجهه وليس إلى داعي الندى سريع
وقول بعض شعراء الحماسة (1) :

فنى غير محبوب الغنى عن صديقه ولا مظهر الشكوى إذا التعل زلت
عقب قوله :

سأشكر عمرا إن تراخت منيتي أيادي لم تُمنن وإن هي جكَّت

والسماعُ : الكثيرُ السمع ، أي الاستماع لما يقال له . والسمعُ مستعملٌ في
حقيقته ، أي أنهم يُصغون إلى الكلام الكذب وهم يعرفونه كذبا ، أي أنهم
يحفلون بذلك ويتطلبونه فيكثر سماعهم إيَّاه . وفي هذا كناية عن تفشي
الكذب في جماعتهم بين سامع ومخلق ، لأن كثرة السمع تستلزم كثرة القول .
والمراد بالكذب كذب أخبارهم الزاعمين أن حكم الزنى في التوراة التحميمُ .

وجملة « سماعون لقوم آخرين لم يأتوك » خبر ثان عن المبتدأ المحذوف .
والمعنى أنهم يقبلون ما يأمرهم به قوم آخرون من كتم غرضهم عن النبي
— صلى الله عليه وسلم — حتى إن حكم بما يهوون اتبعوه وإن حكم بما يخالف

(1) قيل : هو عبد الله بن الزبير — بفتح الزاي وكسر الموحدة — الأسدي — وقيل :
إبراهيم الصولي ، وقيل : محمد بن سعيد الكاتب .

مواهم عصوه، أي هم أتباع لقوم مستترين هم القوم الآخرون، وهم أهل خيبر وأهل فدك الذين بعثوا بالمسألة ولم يأت أحد منهم النبي - صلى الله عليه وسلم - .

والسلام في « ليقوم » للتقوية لضعف اسم الفاعل عن العمل في المفعول .
وجملة « يحرقون الكلم » صفة ثانية « لقوم آخرين » أو حال ، ولك أن تجعلها حالا « من الذين يسارعون في الكفر » .

وتقدم الكلام في تحريف الكلم عند قوله تعالى « من الذين هادوا يحرقون الكلم عن مواضعه » في سورة النساء، وأن التحريف الميل إلى حرف ، أي جانب، أي نقله من موضعه إلى طرف آخر .

وقال هنا « من بعد مواضعه »، وفي سورة النساء « عن مواضعه »، لأن آية سورة النساء في وصف اليهود كلهم وتحريفهم في التوراة. فهو تغيير كلام التوراة بكلام آخر عن جهل أو قصد أو خطأ في تأويل معاني التوراة أو في ألفاظها. فكان إبعادا للكلام عن مواضعه، أي إزالة للكلام الأصلي سواء عوض بغيره أو لم يعوض. وأما هاته الآية ففي ذكر طائفة معينة أبطلوا العمل بكلام ثابت في التوراة إذ ألغوا حكم الرجم الثابت فيها دون تعويضه بغيره من الكلام، فهذا أشد جرأة من التحريف الآخر، فكان قوله « من بعد مواضعه » أبلغ في تحريف الكلام، لأن لفظ (بعد) يقتضي أن مواضع الكلم مستقرة وأنه أبطل العمل بها مع بقائها قائمة في كتاب التوراة .

والإشارة التي في قوله « إن أوتيتهم هذا » إلى الكلم المحرف . والإتياء هنا : الإفادة كقوله « وآتاه الله الملك والحكمة » .

والأخذ : القبول، أي إن أُجبتُم بمثل ما تهوون فاقبلوه وإن لم تجابوه فاحذروا قبوله . وإتاما قالوا : فاحذروا، لأنه يفتح عليهم الظن في أحكامهم التي مضوا عليها وفي حكمهم الحاكمين بها .

وإرادة الله فتنه المفتون قضاؤها له في الأزل، وعلامة ذلك التقدير عدم

إجداء الموعظة والإرشاد فيه . فذلك معنى قوله «فلن تملك له من الله شيئا» أي لا تبلغ إلى هديه بما أمرك الله به من الدعوة للتأمن كافة .

وهذا التركيب يدلّ في كلام العرب على انتهاء الحيلة في تحصيل أمر ما . ومدلول مفرداته أنك لا تملك، أي لا تقدر على أقلّ شيء من الله؛ أي لا تستطيع نيل شيء من تفسير الله لإزالة ضلالة هذا المفتون، لأنّ مادة الملك تدلّ على تمام القدرة، قال قيس بن الخطيم :

ملكْتُ بها كُفِّي فَأَنْهَرْتُ نَفْسَهَا

أي شددت بالطعنة كُفِّي، أي ملكتها بكُفِّي، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - لعائشة بن حصن «أَوْ أَمْلِكُ لَكَ أَنْ نَزَعَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ» . وفي حديث دعوة الرسول - صلى الله عليه وسلم - عشيرته «فإِنِّي لَا أَغْنِي عَنْكُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا» .

و«شيئا» منصوب على المفعولية .

وتكير «شيئا» للتقليل والتحقير، لأنّ الاستفهام لما كان بمعنى النفي كان انتفاء ملك شيء قليل مقتضيا انتفاء ملك الشيء الكثير بطريق الأولى .

والقول في قوله «أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم» كالقول في قوله «ومن يرد الله فتنه» .

والمراد بالتطهير التهئة لقبول الإيمان والهدى أو أراد بالتطهير نفس قبول الإيمان .

والخزي تقدّم عند قوله تعالى «إلا خزي» في سورة البقرة، وقوله «ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيه» في سورة آل عمران .

وأعاد «سمّاعون للكذب» للتأكيد وليرتب عليه قوله «أكالون للسحت» .

ومعنى «أكالون للسحت» أخاذون له، لأنّ الأكل استعارة لتام الانتفاع .

والسحت - بضم السين وسكون الحاء - الشيء المسحوت، أي المستأصل. يقال: سحته إذا استأصله وأذفه. سمي به الحرام لأنه لا يُبارك فيه لصاحبه، فهو مسحوت وممحوق، أي مقدر له ذلك، كقوله «يمحق الله الربا» قال الفرزدق:
وعَضُ زَمَانٍ يَابِنَ مِرْوَانَ لَمْ يَدَعْ مِنْ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتٌ أَوْ مَجْنَفٌ

والسحت يشمل جميع المال الحرام، كالربا والرشوة وأكل مال اليتيم والمغصوب. وقرأ نافع، وابن عامر، وعاصم، وحزمة، وأبو جعفر، وخلف «مسحت» - بسكون الحاء - وقرأه الباقر - بضم الحاء - إتباعاً لضم السين.

﴿ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ ٤٢

تفريع على ما تضمنته قوله تعالى «سماعون لقوم آخرين لم يأتوك» - وقوله - يقولون إن أوقيتم هذا فخذوه»، فإن ذلك دلّ على حوار وقع بينهم في إضاد نفر منهم إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للتحكيم في شأن من شئونهم مالت أهواؤهم إلى تغيير حكم التوراة فيه بالتأويل أو الكتمان، وأنكر عليهم منكرون أو طالبوهم بالاستظهار على تأويلهم فطمعوا أن يجدوا في تحكيم النبي - صلى الله عليه وسلم - ما يعتضدون به. وظاهر الشرط يقتضي أن الله أعلم رسوله باختلافهم في حكم حد الزنا، وبمعزهم على تحكيمه قبل أن يصل إليه المستفتون. وقد قال بذلك بعض المفسرين فتكون هذه الآية من دلائل النبوة. ويحتمل أن المراد: فإن جاؤك مرة أخرى فاحكم بينهم أو أعرض عنهم.

وقد خير الله تعالى رسوله - صلى الله عليه وسلم - في الحكم بينهم والإعراض عنهم. ووجه التخيير تعارض السببين؛ فسبب إقامة العدل يقتضي الحكم

بينهم ، وسبب معاملتهم بتقيض قصدهم من الاختيار أو محاولة مصادفة الحكم لهواهم يقتضي الإعراض عنهم لثلاث بعرض الحكم النبوي للاستخفاف. وكان ابتداء التخيير في لفظ الآية بالثقتي مقتضي أنه يحكم بينهم إشارة إلى أن الحكم بينهم أولى. ويؤيده قوله بعد « وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين » أي بالحق . وهو حكم الإسلام بالحد . وأما قوله « وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا » فذلك تظمين للنبي - صلى الله عليه وسلم - لثلاث يقول في نفسه : كيف أعرض عنهم ، فيتخذوا ذلك حجة علينا : يقولون : ركنا إليكم ورضينا بحكمكم فأعرضتم عنا فلا نسمع دعوتكم من بعد . وهذا مما بهتم به النبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه يؤول إلى تنفير رؤسائهم دهماء هم من دعوة الإسلام فطمته الله تعالى بآيته إن فعل ذلك لا تنشأ عنه مضرة . ولعل في هذا التظمين لإشعارا بأنهم لا طمع في إيمانهم في كل حال . وليس المراد بالضرر ضرر العداوة أو الأذى لأن ذلك لا بهتم به النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا يخشاه منهم ، خلافا لما فسر به المفسرون هنا .

وتنكير « شيئا » للتحقير كما هو في أمثاله. مثل « فلن تملك له من الله شيئا » . وهو منصوب على المفعولية المطلقة لأنه في نية الإضافة إلى مصدر. أي شيئا من الضرر : فهو نائب عن المصدر .

وقد تقدم القول في موقع كلمة شيء عند قوله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » في سورة البقرة .

والآية تقتضي تخيير حکام المسلمين في الحكم بين أهل الكتاب إذا حكموهم ؛ لأن إباحة ذلك التخيير لغير الرسول من الحكام مساو لإباحته للرسول . واختلف العلماء في هذه المسألة وفي مسألة حكم حکام المسلمين في خصومات غير المسلمين . وقد دل الاستقراء على أن الأصل في الحكم بين غير المسلمين إذا تنازع بعضهم مع بعض أن يحكم بينهم حکام ملتزمهم ؛ فإذا تحاكموا إلى حکام المسلمين فإن كان ما حدث من قبيل الظلم كالقتل والغصب وكل ما ينتشر منه فساد فلا

خلاف أنه يجب الحكم بينهم (وعلى هذا فالتخير الذي في الآية مخصوص بالاجماع). وإن لم يكن كذلك كالتزاع في الطلاق والمعاملات .

فمن العلماء من قال : حكم هذا التخير مُحْكَم غير منسوخ، وقالوا : الآية نزلت في قصة الرجم (التي رواها مالك في الموطأ والبخاري ومن بعده) وذلك أن يهوديا زنى بامرأة يهودية ، فقال جميعهم : لنسأل عمدا عن ذلك . فتحاكموا إليه . فخيرته الله تعالى . واختلف أصحاب هذا القول فقال فريق منهم : كان اليهود بالمدينة يومئذ أهل موادة ولم يكونوا أهل ذمة، فالتخير باق مع أمثالهم ممن ليس داخلا تحت ذمة الإسلام، بخلاف الذين دخلوا في ذمة الإسلام، فهؤلاء إذا تحاكموا إلى المسلمين وجب الحكم بينهم. وهو قول ابن القاسم في رواية عيسى بن دينار، لأن اليهوديين كانوا من أهل خير أو قَدْرَك وهما يومئذ من دار الحرب في موادة . وقال الجمهور : هذا التخير عام في أهل الذمة أيضا. وهذا قول مالك ورواية عن الشافعي. قال مالك : الأعراض أولى.

وقيل : لا يحكم بينهم في الحدود، وهذا أحد قولي الشافعي .

وقيل : التخير منسوخ بقوله تعالى بعد « وأن أحكم بينهم بما أنزل الله »، وهو قول أبي حنيفة، وقاله ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، والسدي، وعمر بن عبد العزيز، والنخعي، وعطاء، الخراساني. ويعبده أن سياق الآيات يقتضي أنها نزلت في نسق واحد فيبعد أن يكون آخرها نسخا لأولها .

وقوله « وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط » أي بالعدل. والعدل : الحكم الموافق لشريعة الإسلام. وهذا يحتمل أن الله نهي رسوله عن أن يحكم بينهم بما في التوراة لأنها شريعة منسوخة بالإسلام. وهذا الذي رواه مالك . وعلى هذا فالقصة التي حكّموا فيها رسول الله لم يحكم فيها الرسول على الزانين ولكنه قَصَرَ حكمه على أن يبين لليهود حقيقة شرعهم في التوراة. فاتضح بطلان ما كانوا يحكمون به لعدم موافقته شرعهم ولا شرع الإسلام؛ فهو حُكْم على اليهود بأنهم كنتموا. ويكون ما وقع في حديث الموطأ والبخاري : أن الرجل والمرأة

رُجماً، إنما هو بحكم أجبارهم . ويحتمل أن الله أمره أن يحكم بينهم بما في التوراة لأنه يوافق حكم الإسلام؛ فقد حكم فيه بالرجم قبل حدوث هذه الحادثة أو بعدها . ويحتمل أن الله رخص له أن يحكم بينهم بشرعهم حين حكمهم . وبهذا قال بعض العلماء فيما حكاه القرطبي . وقائل هذا يقول : هذا نسخ بقوله تعالى «وأن احكم بينهم بما أنزل الله»، وهو قول جماعة من التابعين . ولا داعي إلى دعوى النسخ، ولعلهم أرادوا به ما يشمل البيان، كما سذكروه عند قوله «فاحكم بينهم بما أنزل الله» .

والذي يستخلص من الفقه في مسألة الحكم بين غير المسلمين دون تحكيم : أن الأمة أجمعت على أن أهل الذمة داخلون تحت سلطان الإسلام، وأن عهد الذمة قضت بإبقائهم على ما تقتضيه ملهم في الشؤون الجارية بين بعضهم مع بعض بما حددت لهم شرائعهم . ولذلك فالأمور التي يأتونها تقسم إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : ما هو خاص بذات النعمتي من عبادته كصلاته وذبحه وغيرها مما هو من الحلال والحرام . وهذا لا اختلاف بين العلماء في أن أئمة المسلمين لا يتعمرون لهم بتعطيله إلا إذا كان فيه فساد عام كقتل النفس .

القسم الثاني : ما يجري بينهم من المعاملات الراجعة إلى الحلال والحرام في الإسلام، كأنواع من الأنكحة والطلاق وشرب الخمر والأعمال التي يستحلونها ويحرمها الإسلام . وهذه أيضا يقرّون عليها، قال مالك : لا يقام حد الزنا على الذميين، فإن زنى مسلم بكتابية يحد المسلم ولا تحد الكتابة . قال ابن خويز منداد : ولا يرسل الإمام إليهم رسولا ولا يحضر الخصم مجلسه .

القسم الثالث : ما يتجاوزهم إلى غيرهم من المفاصد كالسرقة والاعتداء على النفوس والأعراض . وقد أجمع علماء الأمة على أن هذا القسم يجري على أحكام الإسلام، لأننا لم نعاهدهم على الفساد؛ وقد قال تعالى «والله لا يحب الفساد»؛ ولذلك نمتهم من بيع الخمر للمسلمين ومن التظاهر بالمحرمات .

القسم الرابع : ما يجري بينهم من المعاملات التي فيها اعتداء بعضهم على بعض : كالجنايات، والديون، وتخاصم الزوجين. فهذا القسم إذا تراضوا فيه بينهم لا تنعرض لهم، فإن استعدى أحدهم على الآخر بحاكم المسلمين. فقال مالك : يقضي الحاكم المسلم بينهم فيه وجوباً. لأن في الاعتداء ضرباً من الظلم والفساد، وكذلك قال الشافعي، وأبو يوسف. ومحمد، وزفر. وقال أبو حنيفة : لا يحكم بينهم حتى يترضى الخصمان معاً .

﴿ وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴾

هذه الجملة عطف على جملة « فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » . والاستفهام للتعجب، ومحل العجب مضمون قوله « ثم يتولّون من بعد ذلك »، أي من العجيب أنهم يتركون كتابهم ويحكمونك وهم غير مؤمنين بك ثم يتولّون بعد حكمك إذا لم يرضهم . فالإشارة بقوله « من بعد ذلك » إلى الحكم المستفاد من « يحكمونك »، أي جمعوا عدم الرضى بشرعهم وبحكمك . وهذه غاية التعنت المستوجبة للعجب في كلتا الحالتين، كما وصف الله حال المنافقين في قوله « وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مدعين » . ويحتمل أن الاستفهام إنكاري، أي هم لا يحكمونك حقاً. ومحل الإنكار هو أصل ما يدل عليه الفعل من كون فاعله جاداً، أي لا يكون تحكيمهم صادقا بل هو تحكيم صوري يبتغون به ما يوافق أهواءهم، لأن لديهم التوراة فيها حكم ما حكموك فيه، وهو حكم الله، وقد نسبوها لعدم موافقتها أهواءهم؛ ولذلك قدروا بذ حكومتك إن لم توافق هواهم، فما هم بمعكمين حقيقة. فيكون فعل « يحكمونك » مستعملاً في التظاهر بمعنى الفعل دون وقوعه، كقوله تعالى « يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤا » الآية . ويجوز على هذا أن تكون الإشارة بقوله من « بعد ذلك » إلى مجموع ما ذكر، وهو التحكيم، وكون التوراة عندهم،

أى يتولون عن حكمك في حال ظهور الحجة الواضحة، وهى موافقة حكومتك لحكم التوراة . .

وجملة «وما أولئك بالمؤمنين» في موضع الحال من ضمير الرفع في «بحكمونك» . ونفى الإيمان عنهم مع حذف متعلقه للإشارة إلى أنهم ما آمنوا بالتوراة ولا بالإسلام فكيف يكون تحكيمهم صادقا .

وضمير «فيها» عائد إلى التوراة، فتأنيثه مراعاة لاسم التوراة وإن كان سماها كتابا ولكن لأن صيغة فعلاة معروفة في الأسماء المؤنثة مثل مومة . وتقدير وجه تسمية كتابهم توراة عند قوله تعالى « وأنزلنا التوراة والإنجيل » في سورة آل عمران .

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِبَيِّاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ 44

لما وصف التوراة بأن فيها حكم الله استأنف ثناء عليها وعلى الحاكمين بها . ووصفها بالنزول ليدل على أنها وحي من الله، فاستعير النزول بلوغ الوحي لأنه بلوغ شيء من لدن عظيم، والعظيم يتخيل عاليا، كما تقدم غير مرة . والنور استعارة للبيان والحق، ولذلك عطف على الهدى، فأحكامها هادية وواضحة، والظرفية . حقيقية، والهدى والنور دلائلهما . ولك أن تجعل النور هنا مستغارا للإيمان والحكمة، كقوله « يخرجهم من الظلمات إلى النور » .

فيكون بينه وبين الهدى عموم وخصوص مطلق، فالتور أعم. والعطف لأجل تلك المغايرة بالعموم.

والمراد بالنبيين فيجوز أنهم أنبياء بني إسرائيل، موسى والأنبياء الذين جاءوا من بعده. فالمراد بالذين أسلموا الذين كان شرعهم الخاص بهم كشرع الإسلام سواء، لأنهم كانوا مخصوصين بأحكام غير أحكام عموم أمّتهم بل هي مماثلة للإسلام، وهي الحنيفية الحقة. إذ لا شك أن الأنبياء كانوا على أكمل حال من العبادة والمعاملة. ألا ترى أن الخمر ما كانت محرمة في شريعة قبل الإسلام ومع ذلك ما شربها الأنبياء قط. بل حرمتها التوراة على كاهن بني إسرائيل فما ظنك بالتبىء. ولعل هذا هو المراد من وصية إبراهيم لبنيه بقوله « فلا تموتنّ إلاّ وأنتم مسلمون » كما تقدّم هنالك. وقد قال يوسف - عليه السلام - في دعائه « توفّني مسلماً وألحقني بالصالحين ». والمقصود من الوصف بقوله «الذين أسلموا» على هذا الوجه الإشارة إلى شرف الإسلام وفضله إذ كان دين الأنبياء.

ويجوز أن يراد بالنبئين محمد - صلى الله عليه وسلم - وعبر عنه بصيغة الجمع تعظيماً له.

واللام في قوله «الذين هادوا» للأجل وليست لتعدية فعل «يحكم» إذا الحكم في الحقيقة لهم وعليهم. والذين هادوا هم اليهود، وهو اسم يرادف معنى الإسرائيليين، إلاّ أن أصله يختصّ ببني يهوذا منهم، فقلب عليهم من بعد، كما قدّمناه عند قوله تعالى «إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين» الآية في سورة البقرة.

والربّانيون جمع ربّاني: وهو العالم المنسوب إلى الربّ. أي إلى الله تعالى. فعلى هذا يكون الربّاني نسباً للربّ على غير قياس. كما قالوا: شرّاني لكثير الشعر، ولحياني لعظيم اللحية. وقيل: الربّاني العالم العربيّ، وهو الذي يتدبّر

الناس بصغار العلم قبل كباره. ووقع هذا التفسير في صحيح البخاري. وقد تقدم عند قوله تعالى «ولكن كونوا ربّانيين» في سورة آل عمران.

والأخبار جمع خبر، وهو العالم في الملة الإسرائيلية. وهو - بفتح الحاء وكسرهما -، لكن اقصر المتأخرون على الفتح للفرقة بينه وبين اسم المِداد الذي يكتب به. وعطف «الربّانيون والأخبار» على «النبيون» لأنهم ورثة علمهم وعليهم تلقوا الدين.

والاستحفاظ : الاستئمان، واستحفاظ الكتاب أمانة فهمه حقّ الفهم بما دلّت عليه آياته. استعير الاستحفاظ الذي هو طلب الحفظ لمعنى الأمر بإجادة الفهم والتبليغ للأمة على ما هو عليه.

فالباء في قوله «بما استحفظوا» للملابسة أي حكما ملابسا للحقّ متصلا به غير مبدل ولا مغير ولا مؤولّ تأويلا لأجل الهوى. ويدخل في الاستحفاظ بالكتاب الأمر بحفظ ألفاظه من التغير والكنمان. ومن لطائف القاضي إسماعيل بن إسحاق بن حمّاد ما حكاه عياض في المدارك عن أبي الحسن ابن المتّاب. قال : كنت عند إسماعيل يوما فسل : لم جاز التّبديل على أهل التّوراة ولم يجوز على أهل القرآن : فقال : لأنّ الله تعالى قال في أهل التّوراة «بما استحفظوا من كتاب الله» فوكل الحفظ إليهم. وقال في القرآن «إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون». فعهّد الله بحفظه فلم يجوز التّبديل على أهل القرآن. قال : فذكرت ذلك للمُحاملي، فقال : لا أحسن من هذا الكلام.

(ومن) ميّنة لإبهام (ما) في قوله «بما استحفظوا». وكتاب الله هو التّوراة، فهو من الإظهار في مقام الإضمار، ليتأتّى التعريف بالإضافة المفيدة لتشريف التّوراة وتمجيدها بإضافتها إلى اسم الله تعالى.

وضمير «وكانوا» للنبيّين والربّانيين والأخبار. أي وكان المذكورون شهداء على كتاب الله. أي شهداء على حفظه من التّبديل، فحرف (على) هنا دالّ على معنى التمكن وليس هو (على) الذي يتعدّى به فعل شهّد، إلى المحقوق كما يتعدّى

ذلك الفعل باللام الى المشهود له، أي المحق، بل هو هنا مثل الذي يتعدى به فعل (حفظ ورقب) ونحوهما، أي وكانوا حفظة على كتاب الله وحرّاسا له من سوء الفهم وسوء التأويل ويحملون أتباعه على حقّ فهمه وحقّ العمل به .

ولذلك عقبه بجملة « فلا تخشوا الناس واخشون » المتفرعة بالفاء على قوله « وكانوا عليه شهداء »، إذ الحفيظ على الشيء الأمين حقّ الأمانة لا يخشى أحدا في القيام بوجه أمانته ولكنه يخشى الذي استأمنه . فيجوز أن يكون الخطاب بقوله « فلا تخشوا الناس » ليهود زمان نزول الآية : والفاء للتفريع عما حكى عن فعل سلف الأنبياء والمؤمنين ليكونوا قدوة لخلفهم من الفريقين، والجملة على هذا الوجه معترضة؛ ويجوز أن يكون الخطاب للتبشّيين والربّانيّين والأجبار فهيّ على تقدير القول، أي قلنا لهم : فلا تخشوا الناس. والتفريع ناشئ عن مضمون قوله « بما استحفظوا من كتاب الله »، لأنّ تمام الاستحفاظ يظهر في عدم المبالاة بالناس رضوا أم سخطوا، وفي قصر الاعتداد على رضا الله تعالى .

وتقدّم الكلام في معنى « ولا تشنّروا بآياتي ثمنا قليلا » في سورة البقرة .

وقوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » يجوز أن يكون من جملة المحكي بقوله « فلا تخشوا الناس واخشون »، لأنّ معنى خشية الناس هنا أن تُخالفت أحكام شريعة التّوراة أو غيرها من كتب الله لإرضاء أهوية الناس، ويجوز أن يكون كلاما مستأنفا عقبته به تلك العظائم الجليلة . وعلى الوجهين فالمتقصد اليهود وتحذير المسلمين من مثل صنعهم .

و (من) الموصولة يحتمل أن يكون المراد بها الفريق الخاصّ المخاطب بقوله « ولا تشنّروا بآياتي ثمنا قليلا »، وهم الذين أخفوا بعض أحكام التّوراة مثل حكم الرّجم؛ فوصفهم الله بأنّهم كافرون بما جحدوا من شريعتهم المعلومة عندهم. والمعنى أنّهم اتصفوا بالكفر من قبل فإذا لم يحكموا بما أنزل الله فذلك من آثار كفرهم السابق .

ويَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهَا الْجَنَسُ وَتَكُونُ الصَّلَاةُ إِيمَاءً إِلَى تَعْلِيلِ كَوْنِهِمْ كَافِرِينَ فَتَقْتَضِي أَنْ كُلَّ مَنْ لَا يَحْكُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ يَكْفُرُ. وَقَدْ اقْتَضَى هَذَا قَضِيَّتَيْنِ :

إحداهما كَوْنُ الَّذِي يَتْرَكَ الْحُكْمَ بِمَا تَضَمَّنَتْهُ التَّوْرَةُ مِمَّا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَى مُوسَى كَافِرًا . أَوْ تَارِكُ الْحُكْمِ بِكُلِّ مَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَى الرَّسْلِ كَافِرًا ؛ وَالثَّانِيَةُ قَصْرُ وَصْفِ الْكُفْرِ عَلَى تَارِكِ الْحُكْمِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ . فَأَمَّا الْقَضِيَّةُ الْأُولَى : فَالَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَرْتَكِبُ الْكِبِيرَةِ يَأْخُذُونَ بِظَاهِرِ هَذَا . لِأَنَّ الْجَوْرَ فِي الْحُكْمِ كِبِيرَةٌ وَالْكِبِيرَةُ كُفْرٌ عِنْدَهُمْ . وَعَمَّيْرُوا عَنْهُ بِكُفْرِ نِعْمَةٍ يَشَارِكُهُ فِي ذَلِكَ جَمِيعُ الْكِبَائِرِ . وَهَذَا مَذْهَبُ بَاطِلٍ كَمَا قَرَّرْنَاهُ غَيْرَ مَرَّةٍ . وَأَمَّا جُمْهُورُ الْمُسْلِمِينَ وَهُمْ أَهْلُ السُّنَّةِ مِنَ الْعَصَابَةِ فَمِنْ بَعْدِهِمْ فِيهِمْ عِنْدَهُمْ قَضِيَّةٌ مُجْمَلَةٌ . لِأَنَّ تَرْكَ الْحُكْمِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ يَقَعُ عَلَى أَحْوَالٍ كَثِيرَةٍ ؛ فَيَبَيِّنُ إِجْمَالَهُ بِالْأَدْلَةِ الْكَثِيرَةِ الْقَاضِيَةِ بِعَدَمِ التَّكْفِيرِ بِالذَّنُوبِ ، وَمَسَاقِ الْآيَةِ . يَبَيِّنُ إِجْمَالَهَا . وَلِذَلِكَ قَالَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ : الْمُرَادُ بِمَنْ لَمْ يَحْكَمْ هُنَا خُصُوصُ الْيَهُودِ . قَالَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ وَرَوَاهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - . أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ . فَعَلَى هَذَا تَكُونُ (مَنْ) مُوصُولَةً ، وَهِيَ بِمَعْنَى لَامِ الْعَهْدِ . وَالْمَعْنَى عَلَيْهِ : وَمَنْ تَرَكَ الْحُكْمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَرَكَ مِثْلَ هَذَا التَّارِكِ . وَهُوَ تَرَكَ الْحُكْمَ الْمَشُوبَ بِالطَّعْنِ فِي صِلَاحِيَّتِهِ . وَقَدْ عَرَفَ الْيَهُودَ بِكَثْرَةِ مَخَالَفَةِ حُكْمِهِمْ لِأَحْكَامِ كِتَابِهِمْ بِنَاءً عَلَى تَغْيِيرِهِمْ إِيَّاهَا بِاعْتِمَادِ عَدَمِ مَنَاسِبَتِهَا لِأَحْوَالِهِمْ كَمَا فَعَلُوا فِي حَدِّ الزَّيْتِ ؛ فَيَكُونُ الْقَضْرُ إِدْعَائِيًّا وَهُوَ الْمُنَاسِبُ لِسَبَبِ نَزُولِ الْآيَاتِ الَّتِي كَانَتْ هَذِهِ ذِيْلًا لَهَا ؛ فَيَكُونُ الْمَوْصُولُ لَتَعْرِيفِ أَصْحَابِ هَذِهِ الصَّلَاةِ وَلَيْسَ مَعْلَلًا لِلْخَيْرِ . وَزِيدَتْ الْفَاءُ فِي خَبَرِهِ لِمَشَابَهَتِهِ بِالشَّرْطِ فِي لَزُومِ خَبَرِهِ لَهُ . أَيُّ أَنَّ الَّذِينَ عَرَفُوا بِهَذِهِ الصَّلَاةِ هُمُ الَّذِينَ إِنَّ سَأَلْتَ عَنِ الْكَافِرِينَ فَهُمْ هُمْ لِأَنَّهُمْ كَفَرُوا وَأَسَاءُوا الصَّنْعَ .

وقال جماعة : المراد من لم يحكم بما أنزل الله من ترك الحكم به جحدًا له . أو استخفافًا به ، أو طعنًا في حقيقته بعد ثبوت كونه حكم الله بتواتر أو سماعه من رسول الله ، سمعه المكلف بنفسه . وهذا مروى عن ابن مسعود . وابن

عبّاس، ومجاهد، والحسن، (من) شرطية وترك الحکم مُجْمَلٌ بيّنه في أدلة آخر .
وتحت هذا حالة أخرى، وهي التزام أن لا يحكم بما أنزل الله في نفسه كفعل
المسلم الذي تُقام في أرضه الأحكام الشرعية فيدخل تحت محاكم غير
شرعية باختياره فإن ذلك الالتزام أشد من المخالفة في الجزئيات ، ولا
سيما إذا لم يكن فعله لجلب منفعة دنيوية . وأعظم منه إلزام الناس بالحكم
بغير ما أنزل الله من ولاية الأمور، وهو مراتب متفاوتة، وبعضها قد يلزمه لازم
الردة إن دلّ على استخفاف أو تخطئة لحكم الله .

وذهب جماعة إلى التأويل في معنى الكفر؛ فقليل عبّر بالكفر عن المعصية،
كما قالت زوجة ثابت بن قيس « أكره الكفر في الإسلام » أي الزنى، أي قد
فعل فعلا يضاهي أفعال الكفار ولا يليق بالمؤمنين، وروى هذا عن ابن عباس .
وقال طاووس « هو كفر دون كفر وليس كفرا ينقل عن الإيمان » . وذلك
أن الذي لا يحكم بما أنزل الله قد يفعل ذلك لأجل الهوى، وليس ذلك بكفر
ولكنه معصية، وقد يفعله لأنه لم يره قاطعا في دلالته على الحكم، كما
ترك كثير من العلماء الأخذ بظواهر القرآن على وجه التأويل وحكموا
بمقتضى تأويلها وهذا كثير .

وهذه الآية والتي بعدها في شأن الحاكمين . وأما رضى المتحاكمين بحكم
الله فقد مرّ في قوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر
بينهم » الآية ويبتأ وجوهه ، وسيأتي في قوله تعالى « وإذا دُعوا إلى الله ورسوله
ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون - إلى قوله - بل أولئك هم الظالمون »
في سورة النور .

وأما القضية الثانية فالمقصود بالقصر هنا المبالغة في الوصف بهذا
الإثم العظيم المعبر عنه مجازا بالكفر، أو في بلوغهم أقصى درجات الكفر،
وهو الكفر الذي انضم إليه الجور وتبديل الأحكام . واعلم أن المراد بالصلة
هنا أو بفعل الشرط إذ وقعا منفين هو الاتصاف بتقيضهما أي ومن حكم

بغير ما أنزل الله. وهذا تأويل ثالث في الآية، لأنّ الذي لم يحكم بما أنزل الله ولا حكم بغيره، بأن ترك الحكم بين الناس، أو دعا إلى الصلح، لا تختلف الأمة في أنه ليس بكافر ولا آثم، وإلا لزم كفر كل حاكم في حال عدم مباشرته بحكم، وكفر كل من ليس بحاكم. فالمعنى: ومن حكم فلم يحكم بما أنزل الله.

﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذْنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ٤٥

عطف جملة «كتبنا» على جملة «أنزلنا التوراة». ومناسبة عطف هذا الحكم على ما تقدم أنهم غيروا أحكام القصاص كما غيروا أحكام حد الزنى، ففاضلوا بين القتل والجرح، كما مياثي، فلذلك ذيل بقوله «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون»، كما ذيل الآية الدالة على تغيير حكم حد الزنى بقوله «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون».

والكتب هنا مجاز في التشريع والقرض بقرينة تعليته بحرف (على)، أي أوجبنا عليهم فيها، أي في التوراة مضمون «أن النفس بالنفس»، وهذا الحكم مسطور في التوراة أيضا، كما اقتضت تعدية فعل «كتبناه» بحرف (في) فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه.

وفي هذا إشارة إلى أن هذا الحكم لا استطاع جحده لأنه مكتوب. والكتابة تزيد الكلام ثبوتًا، كما تقدم عند قوله تعالى «يأتينا الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه» في سورة البقرة، وقال الحارث بن حنظلة:

وهل ينقض ما في المهارق الأهواءُ

والمكتوب عليهم هو المصدر المستفاد من (أنّ). والمصدر في مثل هذا يؤخذ من معنى حرف الباء الذي هو التعويض. أي كتبنا تعويض النفس بالنفس. أي النفس المقنولة بالنفس القتالة. أي كتبنا عليهم مساواة القصاص .

وقد اتفق القراء على فتح همزة (أنّ) هنا. لأنّ المفروض في التّوراة ليس هو عين هذه الجملة ولكن المعنى الحاصل منها وهو العوضية والمساواة فيها .

وقرأ الجمهور «والعين بالعين» وما عطف عليها - بالنصب - عطفًا على اسم (أنّ) . وقرأه الكسائي - بالرفع - . وذلك جائز إذا استكملت (أنّ) خبرها فيعتبر العطف على مجموع الجملة .

والنفس : الذات . وقد تقدّم في قوله تعالى « وتسنون أنفسكم » في سورة البقرة . والأذن - بضمّ - الهمزة وسكون الذال. وبضمّ الذال أيضا - . والمراد بالنفس الأولى نفس المحتدى عليه : وكذلك في «العين» الخ .

والباء في قوله «بالنفس» ونظائره الأربعة باء العوض : ومدخولات الباء كلّها أخبار (أنّ). ومتعلّق الجار والمجرور في كلّ منها محلوف : هو كون خاصّ يدلّ عليه سياق الكلام : فيقدر : أنّ النفس المقتولة تعوّض بنفس القتيل والعين المثلقة تعوّض بعين المتلف . أي بإتلافها وهكذا النفس متلفة بالنفس : والعين مفقودة بالعين : والأنف مجذوع بالأنف : والأذن مصلومة بالأذن .

ولام التعريف في المواضع الخمسة داخلة على عضو المجني عليه. ومجرورات الباء الخمسة على أعضاء الجاني .

والاقتصار على ذكر هذه الأعضاء دون غيرها من أعضاء الجسد كاليد والرجل والإصبع لأنّ القطع يكون غالباً عند المضاربة بقصد قطع الرقبة: فقد ينبو السيف عن قطع الرأس فيصيب بعض الأعضاء المتصلة به من عين أو أنف أو أذن أو سن. وكذلك عند المصاولة لأنّ الوجه يقابل الصائل: قال الحرّيش بن هلال :
نمرض للسيف إذا القينا وجوها لا تعرض للطام

وقوله « والجروح قصاص » أخبر بالقصاص عن الجروح على حذف مضاف، أي ذات قصاص .

وقصاص مصدر قاصه الدال على المفاعلة؛ لأن المجني عليه يقاص الجاني، والجاني يقاص المجني عليه، أي يقطع كل منهما التبعة عن الآخر بذلك. ويجوز أن يكون «قصاص» مصدرًا بمعنى المفعول، كالخلق بمعنى المخلوق؛ والنصب بمعنى المنسوب، أي مقصود بعضها ببعض . والقصاص: المائلة، أي عقوبة الجاني بجراح أن يجرح مثل الجرح الذي جنى به عمدا. والمعنى إذا أمكن ذلك، أي أمين من الزيادة على المائلة في العقوبة، كما إذا جرحه مأمومة على رأسه فإنه لا يدري حين يضرب رأس الجاني ماذا يكون مدى الضربة فلعلها قضى بموته ؛ فيثبتل إلى الدية كلها أو بعضها .

وهذا كله في جنايات العمد، فأما الخطأ فلم تتعرض له الآية لأن المقصود أنهم لم يقيموا حكم التوراة في الجناية .

وقرأ نافع، وحزمة، وعاصم، وأبو جعفر، وخلف «الجروح» - بالنصب - عطفا على اسم (أن) . وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، والكسائي، ويعقوب - بالرفع - على الاستئناف ، لأنه إجمال لحكم الجراح بعد ما فصل حكم قطع الأعضاء .

وفائدة الإعلام بما شرع الله لبني إسرائيل في القصاص هنا زيادة تسجيل مخالفتهم لأحكام كتابهم، وذلك أن اليهود في المدينة كانوا قد دخلوا في حروب بعث فكانت قريظة والنضير حربا، ثم تجاوزوا وانهزمت قريظة، فشرطت النضير على قريظة أن دية النضيري على الضيف من دية القرطي وعلى أن القرطي يقتل بالنضيري ولا يقتل النضيري بالقرطي؛ فأظهر الله تحريفهم لكتابهم. وهذا كقوله تعالى « وإذا أخذنا مشاقكم لا تسفكون دماءكم - إلى قوله - أفئذؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض » . ويجوز أن يقصد من ذلك أيضا تأييد شريعة الإسلام إذ جاءت بمساواة القصاص وأبطلت التكاييل في الدماء

الذي كان في الجاهلية وعند اليهود. ولا شك أن تأييد الشريعة بشريعة أخرى يزيدها قبولاً في النفوس. ويدل على أن ذلك الحكم مراد قديم لله تعالى، وأن المصلحة ملازمة له لا تختلف باختلاف الأوقام والأزمان. لأن العرب لم ينزل في نفوسهم حرج من مساواة الشريف الضعيف في القصاص. كما قالت كبشة أخت عمرو بن معد يكرب تثار بأخيها عبد الله بن معد يكرب :

فَيَقْتُلُ جَبَّيْرًا بِأَمْرِي ۖ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَسَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَكَايِلُ بِالْدَمِ (١)

تريد : رغبنا بأن يقتل الرجل الذي اسمه (جبر) بالمرء العظيم الذي ليس كذا له، ولكن الإسلام أبطل تكايل الدماء . والتكايل عندهم عبارة عن تقدير النفس بعدة أنفس، وقد قدر شيوخ بني أسد دم حُجْرٍ والدم امرئ القيس بدريات عشرة من سادة بني أسد فأبى امرؤ القيس قبول هذا التقدير وقال لهم : « قد علمتم أن حُجْرًا لم يكن ليَبْءُ به شيء » - وقال مهلهل حين قَتَلَ بُجَيْرًا :

«بُوٌّ بِشَيْعٍ تَعْلُ كَلْبٍ»

والبَّءاء : الكفء . وقد عدت الآية في القصاص أشياء تكثر إصابتها في الخصومات لأن الرأس قد حواها وإنما يقصد القتائل الرأس ابتداء .

وقوله « فمن تصدق به فهو كفارة له » هو من بقية ما أخبر به عن بني إسرائيل ، فالمراد بـ «من تصدق» من تصدق منهم. وضمير «به» عائذ الى ما دللت عليه بآء العوض في قوله «بالنفس» الخ ، أي من تصدق بالحق الذي له ، أي تنازل عن العوض .

وضمير «له» عائذ الى «من تصدق» . والمراد من التصديق العفو؛ لأن العفو لما كان عن حق ثابت يبد مستحق الأخذ بالقصاص جعل إسقاطه

(١) البيت لامرأة من طي وهو من شعر الحماسة. يقال : إنّه لكبشة أخت عمرو بن معد يكرب بنت بهدل الطائي . وجبّر هذا اسم قتال أبيها .

كالعطية ليشير إلى فرط ثوابه، وبذلك يتبين أن معنى «كفارة له» أنه يكفر عنه ذنوبا عظيمة، لأجل ما في هذا العفو من جلب القلوب وإزالة الإحزن واستبقاء نفوس وأعضاء الأمة .

وعاد فحذر من مخالفة حكم الله فقال «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» لينبه على أن التَّوَّابَ في العفو لا يقتضي الاستخفاف بالحكم وإبطال العمل به لأنَّ حكم القصاص شرع لحكم عظيمة : منها الزجر ، ومنها جبر خاطر المعتدى عليه ، ومنها التفادي من ترصد المعتدى عليهم للانتقام من المعتدين أو من أقوامهم . فإبطال الحكم بالقصاص يعطل هذه المصالح ، وهو ظلم ، لأنَّه غصص لحقَّ المعتدى عليه أو وليَّه . وأما العفو عن الجاني فيحقق جميع المصالح ويزيد مصلحة التحاب لأنَّه عن طيب نفس ، وقد تَغَشَّى غباوة حكام بني إسرائيل على أفهامهم فيجعلوا إبطال الحكم بمنزلة العفو ، فهذا وجه إعادة التحذير عقب استحباب العفو . ولم ينبِّه عليه المفسرون . وبه يتعين رجوع هذا التحليل إلى بني إسرائيل مثل سابقه .

وقوله «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» القول فيه كالقول في نظيره المتقدم . والمراد بالظالمين الكافرون لأنَّ الظلم يطلق على الكفر فيكون هذا مؤكداً للذي في الآية السابقة . ويحتمل أنَّ المراد به الجور فيكون لإثبات وصف الظلم لزيادة التشنيع عليهم في كفرهم لأنَّهم كافرون ظالمون .

﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنْجِيلِ بِمَا أُنزِلَ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ 47

عطف على جملة « إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ » انتظالا إلى أحوال
النصارى لقوله « وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا
أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ »، وليان نوع آخر من أنواع إغراض اليهود
عن الأحكام التي كتبها الله عليهم، فبعد أن ذكر نوعين راجعين إلى تحريفهم
أحكام التوراة : أحدهما ما حرقوه وترددوا فيه بعد أن حرقوه فشكروا في
آخر الأمر والتجأوا إلى تحكيم الرسول ؛ وثانيهما ما حرقوه وأعرضوا عن
حكمه ولم يتحرجوا منه وهو لإبطال أحكام القصاص .

وهذا نوع ثالث وهو إغراضهم عن حكم الله بالكلية، وذلك بتكذيبهم لما
جاء به عيسى - عليه السلام - .

والثغفية مصدر قفاه إذا جعله يقفوه، أي يأتي بعده . وفعله المجرد قفنا
- بتخفيف الفاء - ومعنى قفاه سار نحو قفاه ، ولفنا الظاهر، أي سار وراءه . فالثغفية
الإتباع مشتقة من القفا، ونظيره : توجه مشتقا من الوجه، وتغيب من العقب؛

وفعل قفني المشدد مضاعف قفا المخفف، والأصل في التضعيف أن يفيد
تعدية الفعل إلى مفعول لم يكن متعديا إليه، فإذا جعل تضعيف « قفينا » هنا معديا
للفعل اقتضى مفعولين : أولهما الذي كان مفعولا قبل التضعيف؛ وثانيهما الذي
عدى إليه الفعل، وذلك على طريقة باب كسا؛ فيكون حق التركيب : وقفيناهم
عيسى بن مريم . ويكون إدخال الباء في « بعيسى » للتأكيد، مثل « وامسحوا برءوسكم »،
وإذا جعل التضعيف لغير التعدية بل لمجرد تكرير وقوع الفعل، مثل جئوك
وطوقت كان حق التركيب : وقفيناهم بعيسى بن مريم . وعلى الوجه الثاني
جرى كلام الكشف فجعل باء « بعيسى » للتعدية . وعلى كلا الوجهين يكون
مفعول « قفينا » محذوفا يدلّ عليه قوله « على آثارهم » لأن فيه ضمير المفعول
المحذوف، هذا تحقيق كلامه وسلمه أصحاب حواشيه .

وقوله « على آثارهم » تأكيد لمدلول فعل « قفينا » وإفادة سرعة التغطية.

وضمير «آثارهم» للتبشير والربانيين والأخبار . وقد أرسل عيسى على عقب زكرياء كافيلاً أمه مريم ووالد يحيى . ويجوز أن يكون معنى «على آثارهم» على طريقتهم وهدبهم . والمصدق: المخبر بتصديق مخبر ، وأريد به هنا المؤيد المقرّر للتوراة .

وجعلها «بين يديه» لأنها تقدّمته . والمتقدّم يقال : هو بين يدي من تقدّم . ومن التوراة بيان «لما» . وتقدّم الكلام على معنى التوراة والإنجيل في أول سورة آل عمران .

وجملة «فيه هدى ونور» حال . وتقدّم معنى الهدى والنور .

«ومصدقاً» حال أيضاً من الإنجيل فلا تكرير بينها وبين قوله «بعيسى ابن مريم مصدقاً» لاختلاف صاحب الحال واختلاف كيفية التصديق؛ فتصديق عيسى التوراة أمره بإحياء أحكامها، وهو تصديق حقيقي ؛ وتصديق الإنجيل التوراة اشتماله على ما وافق أحكامها فهو تصديق مجازي . وهذا التصديق لا ينافي أنه نسخ بعض أحكام التوراة كما حكى الله عنه «ولأحيل لكم بعض الذي حرّم عليكم» ، لأن الفعل المثبت لا عموم له .

والموعظة : الكلام الذي يلين القلب ويترجر عن فعل المنهيات :

وجملة «وليحكم» معطوفة على «آتيانه» . وقرأ الجمهور «وليحكم» — بسكون اللام ويجزم الفعل — على أن اللام لام الأمر . ولا شك أن هذا الأمر سابق على مجيء الإسلام ، فهو مما أمر الله به الذين أرسل إليهم عيسى من اليهود والنصارى ، فعلم أن في الجملة قولاً مقدّراً هو المعطوف على جملة «وآتيانه الإنجيل» ، أي وآتيانه الإنجيل الموصوف بتلك الصفات العظيمة ، وقلنا : ليحكم أهل الإنجيل ، فيتم التمهيد لقوله بعده «ومن لم يحكم بما أنزل الله» : ففرائق تقدير القول متطابقة من أمور عدة .

وقرأ حمزة — بكسر لام — «ليحكم» ونصب الميم — على أن اللام لام كي للتعليل ، فجملة «ليحكم» على هذه القراءة معطوفة على قوله «فيه هدى» ، الخ ، الذي هو حال ، عطفت العلة على الحال عطفاً ذكرياً لا يشرّك في الحكم لأن التصريح

بلام التعليل قرينة على عدم استقامة تشريك الحكم بالعطف فيكون عطف كعطف الجمل المختلفة المعنى . وصاحب الكشف قدر في هذه القراءة فعلا محذوفا بعد الواو، أي وآتيناه الإنجيل، دلّ عليه قوله قبله «وآتيناه الإنجيل»، وهو تقدير معنى وليس تقدير نظم الكلام .

والمراد بالفاسقين الكافرون، إذ الفسق يطلق على الكفر، فتكون على نحو ما في الآية الأولى : ويحتمل أن المراد به الخروج عن أحكام شرعهم سواء كانوا كافرين به أم كانوا معتقدين ولكنهم يخالفونه فيكون ذمّا للتصارى في التهاون بأحكام كتابهم أضعف من ذم اليهود .

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيهَا ؕ إِنَّا لَكُنُكُمْ فَاسْتَتِيقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٤٨﴾

جالت الآيات المقدمة جولة في ذكر إنزال التوراة والإنجيل وآتت منها إلى المقصود وهو إنزال القرآن . فكان كردّ العجز على الصدر لقوله «يأيتها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر» ليبين أن القرآن جاء ناسخا لما قبله، وأن مؤاخذه اليهود على ترك العمل بالتوراة والإنجيل مؤاخذه لهم بعملهم قبل مجيء الإسلام . وليعلمهم أنهم لا يطمعون من محمد - صلى الله عليه وسلم - بأن يحكم بينهم بغير ما شرعه الله في الإسلام، فوقع قوله «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق» لإتماما لترتيب نزول الكتب السماوية، وتمهيدا لقوله «فاحكم بينهم

بما أنزل الله . ووقع قوله « فاحكم بينهم بما أنزل الله » موقع التخصيص المقصود، فجاءت الآيات كلها منتظمة متناسقة على أبدع وجه .

والكتاب الأول القرآن، فتعريفه للعهد . والكتاب الثاني جنس يشمل الكتب المتقدمة، فتعريفه للجنس . والمُصدق تقدم يانه .

والمهيمن الأظهر أن جافه أصلية وأن فعله بوزن فيَحَلَّ كسَيَطُر، ولكن لم يسمع له فعل مجرد فلم يسمع هَيَمَنَ .

قال أهل اللغة لا نظير لهذا الفعل إلا هَيَمَنَ إذا دعا أو قرأ ، ويقر إذا خرج من الحِجَاز إلى الشام ، وسيطر إذا قهر . وليس له نظير في وزن مفاعل إلا اسم فاعل هذه الأفعال ، وزادوا مَيَطُر اسم طيب الدواب، ولم يسمع بَيَطُر ولكن بَطَر ، ومُجَيمر اسم جبل، ذكره امرؤ القيس في قوله :

كَأَن ذَرَى رَأْسِ الْمُجَيمِرِ غُبْدَةٌ من السيل والغشاء فلكة مغزل
وفسر المهيمن بالعالى والرقيب ، ومن أسمائه تعالى المهيمن .

وقيل : المهيمن مشتق من آمِن، وأصله اسم فاعل من آمَنَ عليه بمعنى استحفظه به، فهو مجاز في لازم المعنى وهو الرقابة، فأصله مؤأَمِن، فكأنهم راموا أن يفرقوا بينه وبين اسم الفاعل من آمَنَ بمعنى اعتقد وبمعنى آمَنه، لأن هذا المعنى المجازي صار حقيقة مستقلة فقلبوا الهمزة الثانية ياء وقلبوا الهمزة الأولى هاء، كما قالوا في أراق هراق، فقالوا : هَيَمَنَ .

وقد أشارت الآية إلى حالتي القرآن بالنسبة لما قبله من الكتب، فهو مؤيد لبعض ما في الشرائع مُقرّر له من كلِّ حكم كانت مصلحته كليّة لم تختلف مصلحته باختلاف الأمم والأزمان، وهو بهذا الوصف مُصدق، أي مُحَقَّق ومقرّر ، وهو أيضا مبطل لبعض ما في الشرائع السالفة وناسخ لأحكام كثيرة من كلِّ ما كانت مصلحه جزئية مؤقتة مراعى فيها أحوال أقوام خاصة .

وقوله «فاحكم بينهم بما أنزل الله» أي بما أنزل الله إليك في القرآن، أو بما أوحاه إليك، أو احكم بينهم بما أنزل الله في التوراة والإنجيل ما لم ينسخه الله بحكم جديد. لأنَّ شرع من قبلنا شرع لنا إذا أثبت الله شرعه لمن قبلنا. فحكم النبي على اليهوديين بالرجم حكم بما في التوراة، فيحتمل أنه كان مؤيداً بالقرآن إذا كان حيث قد جاء قوله «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما». ويحتمل أنه لم يؤيد ولكن الله أوحى إلى رسوله أن يحكم التوراة في مثلهما الرجم، فحكم به، وأطلع اليهود على كتمانهم هذا الحكم. وقد اتصل معنى قوله «فاحكم بينهم بما أنزل الله» بمعنى قوله «وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط»؛ فليس في هذه الآية ما يقتضي نسخ الحكم المفاد من قوله «فإن جازوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم»، ولكنه بيان سماء بعض السلف باسم النسخ قبل أن تنضب حدود الأسماء الاصطلاحية.

والنتهي عن اتباع أهوائهم، أي أهواء اليهود حين حكموه طامعين أن يحكم عليهم بما تقرّر من عوائدهم، مقصود منه النهي عن الحكم بغير حكم الله إذا تحاكموا إليه، إذ لا يجوز الحكم بغيره ولو كان شريعة سابقة؛ لأنَّ نزول القرآن مهيمنا أبطل ما خالفه، ونزوله مصدقاً أيّده ما وافقه ورُكّي ما لم يخالفه.

والرسول لا يجوز عليه أن يحكم بغير شرع الله، فالمقصود من هذا النهي : إمّا إعلان ذلك ليعلمه الناس ويأس الطامعون أن يحكم لهم بما يشتهون، فخطاب النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله «ولا تتبع أهواءهم» مراد به أن يقرّر ذلك في علم الناس، مثل قوله تعالى «لئن أشركت ليحبطن عملك». وإمّا تبين الله لرسوله وجه ترجيح أحد الدليلين عند تعارض الأدلة بأن لا تكون أهواء الخصوم طرقاً للترجيح، وذلك أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - لشدة رغبته في هدى الناس قد يتوقف في فصل هذا التحكيم، لأنهم وعدوا أنه إن حكم عليهم بما تقرّر من عوائدهم يؤمنون به. فقد يقال : إنهم لمّا تراضوا عليه لم لا يحملون عليه مع ظهور فائدة ذلك وهو دخولهم في الإسلام، فيبين الله له أن أمور الشريعة لا تهانون بها، وأن مصلحة احترام الشريعة بين أهلها أرجح من مصلحة

دخول فريق في الإسلام، لأنّ الإسلام لا يليق به أن يكون ضعيفا لمريديه، قال تعالى «يُسْتَوْنَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تُمْنُوا عَلَيَّ إِلَّا مَعَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» .

وقوله «لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» كالتعليل للنهي، أي إذا كانت أهواؤهم في متابعة شريعتهم أو عوائدهم فدعهم وما اعتادوه وتمسكوا بشرعكم .

والشرعة والشرعية : الماء الكثير من نهر أو واد. يقال : شرعة القرات. وسميت الديانة شرعية على التشبيه، لأنّ فيها شفاء النفوس وطهارتها. والعرب تشبه بالماء وأحواله كثير، كما قدمناه في قوله تعالى «لَعَلَّيْهِ الَّذِينَ يَسْتَغْنُونَ مِنْهُمْ» في سورة النساء .

والمنهاج : الطريق الواسع، وهو هنا تخيل أريد به طريق القوم إلى الماء، كقول قيس بن الخطيم :

وأبعت دلوِي في السّاحِ رِشاءها

فذكر الرشاء مجرد تخيل. ويصحّ أن يجعل له رديف في المشبه بأن تشبه العوائد المتزعة من الشريعة، أو دلائل التفريع عن الشريعة، أو طرق فهمها بالمنهاج الموصّل إلى الماء . فمنهاج المسلمين لا يخالف الاتصال بالإسلام، فهو كمنهاج المهتدين إلى الماء، ومنهاج غيرهم منحرف عن دينهم، كما كانت اليهود قد جعلت عوائد مخالفة لشريعتهم، فذلك كالمنهاج الموصّل إلى غير المورد . وفي هذا الكلام إيهام أريد به تبيين الفريقين إلى الفرق بين حالهما وباتّئامل يظهر لهم .

وقوله «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» . الجعل : التقدير، وإلا فإنّ الله أمر الناس أن يكونوا أمة واحدة على دين الإسلام، ولكنّه رتب نواويس وجيلات،

وسبب امتداده فريق وضلال فريق، وعلم ذلك بحسب ما خلق فيهم من الاستعداد المعبر عنه بالتوفيق أو الخذلان ، والميل أو الانصراف ، والعزم أو المكابرة . ولا عذر لأحد في ذلك ، لأن علم الله غير معروف عندنا وإنما ينكشف لنا بما يظهر في الحادثات .

والأمة : الجماعة العظيمة الذين دينهم ومعتقدهم واحد ، هذا بحسب اصطلاح الشريعة . وأصل الأمة في كلام العرب : القوم الكثيرون الذين يرجعون إلى نسب واحد ويتكلمون بلسان واحد ، أي لو شاء لخلقكم على تقدير واحد ، كما خلق أنواع الحيوان غير قابلة للزيادة ولا للتطور من أنفسها .

ومعنى « ليلوكم فيما آتاكم » هو ما أشرنا إليه من خلق الاستعداد ونحوه . والبلاء : الخيرة . والمراد هنا ليظهر أثر ذلك للناس ، والمراد لازم المعنى على طريق الكناية ، كقول إياس بن قبيصة الطائي :

وأقبلتُ والخطيَّ يخطر بيننا لأعلم من جبانها من شجاعها

لم يرد لأعلم فقط ولكن أراد ليظهر لي والناس . ومعناه أن الله وكل اختيار طرق الخير وأضدادها إلى عقول الناس وكسبهم حكمة منه تعالى ليتسابق الناس إلى أعمال مواهبهم العقلية فتظهر آثار العلم ويزداد أهل العلم علما وتقام الأدلة على الاعتقاد الصحيح . وكل ذلك يظهر ما أودعه الله في جبلته البشر من الصلاحية للخير والإرشاد على حسب الاستعداد ، وذلك من الاختيار . ولذلك قال « ليلوكم فيما آتاكم » ، أي في جميع ما آتاكم من العقل والنظر . فيظهر التفاضل بين أفراد نوع الإنسان حتى يبلغ بعضها درجات عالية ، ومن الشرائع التي آتاكموها فيظهر مقدار عملكم بها فيحصل الجزاء بمقدار العمل .

وفرع على « ليلوكم » قوله « فاستبقوا الخيرات » لأن ذلك الاستباق يكون ظهور أثر التوفيق أوضح وأجلى .

والاستباق : التسابق ، وهو هنا مجاز في المنافسة ، لأن الفاعل للخير لا يمنع

غيره من أن يفعل مثل فعله أو أكثر، فشابه التَّسَابِيح. ولتضمنين فعل «استيقوا» بمعنى خطوا، أو اجتروا، عدّى الفعل إلى «الخيرات» بنفسه وحقه أن يعدّى بإلى، كقوله «سابقوا إلى مغفرة من ربكم». وقوله «فَيَنْبِشْكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَفُونَ» أي من الاختلاف في قبول الدين.

﴿ وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴾ ٤٩

يجوز أن يكون قوله «وَأَنْ أَحْكُمَ» معطوفاً عطفَ جملة على جملة، بأن يجعل معطوفاً على جملة «فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم»، فيكون رجوعاً إلى ذلك الأمر لتأكيده، وليبنى عليه قوله «واحدزهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك» كما بُنِيَ على نظيره قوله «لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» وتكون (أَنْ) تفسيرية. و(أَنْ) التفسيرية تفيد تقوية ارتباط التفسير بالمفسر، لأنها يمكن الاستغناء عنها، لصحة أن تقول: أرسلتُ إليه افعلْ كذا، كما تقول: أرسلتُ إليه أنْ افعلْ كذا. فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب إلى رسوله رتب عليه الأمر بالحكم بما أنزل به بواسطة الله فقال «فاحكم بينهم»، فلنْ على أن الحكم بما فيه هو من آثار تنزيله. وعطف عليه ما يدلّ على أن الكتاب يأمر بالحكم بما فيه بما دلّت عليه (أَنْ) التفسيرية في قوله «وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»، فتأكّد الغرض بذكره مرتين مع تفنّن الأسلوب وبداعته، فصار التقدير: وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ أنْ احكم بينهم بما أنزل الله فاحكم بينهم به. ومما حسنَ عطفَ التفسير هنا طولُ الكلام الفاصل بين الفعل المفسّر وبين تفسيره. وجعله صاحب الكشاف من عطف المفردات. فقال: عطف «أَنْ احكم» على «الكتاب» في قوله «وأنزلنا إليك

الكتاب، كآته قيل : وأنزلنا إليك أن احكمكم . فجعل (أن) مصدرية داخلية على فعل الأمر ، أي فيكون المعنى : وأنزلنا إليك الأمر بالحكم بما أنزل الله كما قال في قوله «إنا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر قومك»، أي أرسلناه بالأمر بالإنذار ، وبين في سورة يونس عند قوله تعالى «وأن أقم وجهك للدين حنيفا» أن هذا قول سيبويه إذ سوّج أن توصل (أن) المصدرية بفعل الأمر والنهي لأن الغرض وصلها بما يكون معه معنى المصدر ، والأمر والنهي يدلان على معنى المصدر، وعلّله هنا بقوله «لأن الأمر فعل كسائر الأفعال» . والحمل على التفسيرية أولى وأعرب، وتكون (أن) مقحمة بين الجملتين مفسرة لفعل «أنزل» من قوله «فاحكم بينهم بما أنزل الله» ، فإن «أنزل» يتضمن معنى القول فكان لحرف التفسير موقع .

وقوله «ولا تتبع أهواءهم» هو كقوله قبله «ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق» .

وقوله «واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك» المقصود منه إفضاح مكرهم وتأييسهم مما أمّلوه، لأن حذر النبيء - صلى الله عليه وسلم - من ذلك لا يحتاج فيه إلى الأمر لعصمته من أن يخالف حكم الله .

ويجوز أن يكون المقصود منه دحض ما يترأى من المصلحة في الحكم بين المتحاكمين إليه من اليهود بعوائدهم إن صح ما روي من أن بعض أحبارهم وعدوا النبيء بأنه إن حكم لهم بذلك آمنوا به وأتبعهم اليهود اقتداء بهم، فأراد الله أن مصلحة حرمة أحكام الدين ولو بين غير أتباعه مقدمة على مصلحة إيمان فريق من اليهود، لأجل ذلك فإن شأن الإيمان أن لا يقاويل الناس على اتباعه كما قدّمناه آنفا . والمقصود مع ذلك تحذير المسلمين من توهم ذلك .

ولذلك فرّع عليه قوله «فإن تولّوا»، أي فإن حكمت بينهم بما أنزل الله ولم تتبع أهواءهم وتولّوا فاعلم، أي فتلك أمانة أن الله أراد بهم الشقاء والعذاب ببعض ذنوبهم وليس عليك في تولّيهم حرج . وأراد ببعض الذنوب

بعضاً غير معين، أي أن بعض ذنوبهم كافية في إصابتهم وأن توليتهم عن حكمك أمانة خذلان الله لإنشائهم .

وقد ذيله بقوله « وإن كثيرا من الناس لفاسقون » ليَهْوَنَ عنده بقاءهم على ضلالهم إذ هو شئ شنة أكثر الناس، أي وهؤلاء منهم فالكلام كناية عن كونهم فاسقين .

﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾^{٥٩}

قرئت الفاء على مضمون قوله « فإن توليوا فاعلم » الخ استغفاما عن مرادهم من ذلك التولي، والاستغفام إنكاري، لأنهم طلبوا حكم الجاهلية . وحكم الجاهلية هو ما تقرر بين اليهود من تكايل الدماء الذي سرى إليهم من أحكام أهل يثرب، وهم أهل جاهلية، فإن بني النضير لم يرضوا بالتساوي مع قريظة كما تقدم ، وما وضعوه من الأحكام بين أهل الجاهلية، وهو العلول عن الرجم الذي هو حكم التوراة .

وقرأ الجمهور « يَبْغُونَ » - ياء الغالب - ، والضمير عائد لـ (مَنْ) في قوله « وَمَنْ » لَمْ يَحْكَمْ بما أنزل الله . وقرأ ابن عامر - بقاء الخطاب - على أنه خطاب لليهود على طريقة الالتفات .

والواو في قوله « وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا » واو الحال، وهو اعتراض، والاستغفام إنكاري في معنى النفي، أي لا أحسن منه حكما . وهو خطاب للمسلمين، إذ لا فائدة في خطاب اليهود بهذا .

وقوله « لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ » اللام فيه ليست متعلقة بـ (حُكْمًا) إذ ليس المراد بمدخولها المحكوم لهم، ولا هي لام التقوية لأن « لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ » ليس منفعولا لـ (حُكْمًا) في المعنى، فهذه اللام تُسمَّى لام البيان ولام التبيين، وهي التي تدخل على المتصود من الكلام سواء كان خبرا أم إنشاء، وهي الواقعة في نحو قولهم : سَقِيَا لَكَ ،

وَجَدَعَا لَهُ، وَفِي الْحَدِيثِ « تَبَا وَسُحْقَا لِمَنْ بَدَّلَ بَعْدِي » ، وقوله تعالى « هيهات هيهات لِمَا توعدون - وحاش الله » . وذلك أَنَّ المقصود التَّسْبِيحَ عَلَى الْمَرَادِ مِنَ الْكَلَامِ . وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى عَنْ زَلِيخَا « وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ » لِأَنَّ تَهْيِئَهَا لَهُ غَرِيبٌ لَا يَخْطُرُ بِبَالِ يَوْسُفَ فَلَا يَدْرِي مَا أَرَادَتْ فَقَالَتْ لَهُ « هَيْتَ لَكَ » ، إِذَا كَانَ (هَيْتَ) اسْمَ فِعْلٍ مُضِيِّ بِمَعْنَى تَهَيَّأْتُ، وَمِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى هُنَا « وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ » . وَقَدْ يَكُونُ الْمَقْصُودُ مَعْلُومًا فَيَخْشَى خَفَاؤُهُ فَيُؤْتِي بِاللَّامِ لِرِزَايَةِ الْيَانِ نَحْوِ « حَاشَ اللَّهُ » ، وَهِيَ حَيْثُ جَدِيدَةٌ بِاسْمِ لَامِ التَّيْسِينَ، كَالدَّخَالَةِ إِلَى الْمَوَاجِهِ بِالْخَطَابِ فِي قَوْلِهِمْ : سَقِيَا لَكَ وَرَعِيَا، وَنَحْوَهُمَا ، وَفِي قَوْلِهِ « هَيْتَ » اسْمُ فِعْلٍ أَمْرٌ بِمَعْنَى تَعَالَى . وَإِنَّمَا لَمْ تَجْعَلْ فِي بَعْضِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ لَامَ تَقْوِيَةٍ، لِأَنَّ لَامَ التَّقْوِيَةِ يَصَحُّ الِاسْتِغْنَاءُ عَنْهَا مَعَ ذِكْرِ مَدْخُولِهَا، وَفِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ لَا يَذْكَرُ مَدْخُولُ اللَّامِ إِلَّا مَعَهَا .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ تَدْمِينٌ يَقُولُ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فَأُضْبِحُوا خَاسِرِينَ ٥٦ ﴾

تَهَيَّأَتْ نَفُوسُ الْمُؤْمِنِينَ لِقَبُولِ النَّهْيِ عَنْ مَوَالَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ بَعْدَ مَا سَمِعُوا مِنْ اضْطِرَابِ الْيَهُودِ فِي دِينِهِمْ وَمَحَاوَلَتِهِمْ تَضْلِيلَ الْمُسْلِمِينَ وَتَقْلِيبَ الْأُمُورِ لِلرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَأَقْبَلَ عَلَيْهِمُ بِالْخُطَابِ بِقَوْلِهِ « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى » الْآيَةَ، لِأَنَّ الْوَلَايَةَ تَسْبِيحِي عَلَى الْوِفَاقِ وَالْوَتَامِ وَالصَّلَةِ

وليس أولئك بأهل لولاية المسلمين لبُعد ما بين الأخلاق الدينية، وإلزامهم الكيد للمسلمين . وجردَ النهي هنا عن التعليل والتوجيه اكتفاء بما تقدّم .

والجملة مستأنفة استئنافاً ابتدائياً . وسبب النهي هو ما وقع من اليهود، ولكن لما أريد النهي لم يقتصر عليهم لكيلا يحسب المسلمون أنهم مأذونون في موالاة النصارى، فلدفع ذلك عطف النصارى على اليهود هنا، لأن السب الداعي لعدم الموالاة واحد في الفريقين، وهو اختلاف الدين والفرقة الناشئة عن تكديهم رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - . فالنصارى وإن لم تجي منهم يومئذ أذاة مثل اليهود فيوشك أن تجيء منهم إذا وُجد داعيها .

وفي هذا ما ينبئ على وجه الجمع بين النهي هنا عن موالاة النصارى وبين قوله فيما سيأتي «ولتجدن» أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى». ولا شك أن الآية نزلت بعد غزوة تبوك أو قريبها، وقد أصبح المسلمون مجاورين تخوم بلاد نصارى العرب. وعن السدي أن بعض المسلمين بعد يوم أحد عزم أن يوالي يهوديا، وأن آخر عزم أن يوالي نصرانيا كما سيأتي، فيكون ذكر النصارى غير لإدماج .

وعقبه بقوله « بعضهم أولياء بعض » أي أنهم أجدر بولاية بعضهم بعضا، أي بولاية كل فريق منهم بعض أهل فريقه، لأن كل فريق منهم تقارب أفراده في الأخلاق والأعمال فيسهل الوفاق بينهم ، وليس المعنى أن اليهود أولياء النصارى. وتوين «بعض» توين عوض، أي أولياء بعضهم . وهذا كناية عن نفي موالاتهم المؤمنين وعن نهي المؤمنين عن موالاة فريق منهما .

والولاية هنا ولاية المودة والنصرة ولا علاقة لها بالميراث، ولذلك لم يقل مالك بنورث اليهودي من النصراني والعكس أخذنا بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - « لا يتوارث أهل ملتين » . وقال الشافعي وأبو حنيفة بنورث بعض أهل الملل من بعض ورأيا الكفر ملّة واحدة أخذنا بظاهر هذه الآية ، وهو مذهب داوود . وقوله « ومن يتولهم منكم فإنه منهم » ، (من) شرطية تقتضي أن كل

من يتولّاهم بصير واحدا منهم . جعل ولايتهم موجبة كون المتولّي منهم ، وهذا بظاهره يقتضي أن ولايتهم دخول في ملتهم ، لأن معنى البعضية هنا لا يستقيم إلا بالكون في دينهم . ولما كان المؤمن إذا اعتقد عقيدة الإيمان واتّبع الرسول ولم ينافق كان مسلما لا محالة كانت الآية بحاجة إلى التأويل : وقد تأولها المفسّرون بأحد تأويلين : إمّا بحمل الولاية في قوله «ومن يتولّاهم» على الولاية الكاملة التي هي الرضى بدينهم والطعن في دين الإسلام ، ولذلك قال ابن عطية : ومن تولّاهم بمعقده ودينه فهو منهم في الكفر والخلود في النار .

وإمّا بتأويل قوله «فإنه منهم» على التشبيه البليغ ، أي فهو كواحد منهم في استحقاق العذاب . قال ابن عطية : من تولّاهم بأفعاله من العتصّد ونحوه دون معتقدهم ولا إخلال بالإيمان فهو منهم في المقت والمذمة الواقعة عليهم آ ٥ . وهذا الإجمال في قوله «فإنه منهم» مبالغة في التحذير من موالاتهم في وقت نزول الآية ، فانه لم يرض من المسلمين يومئذ بأن يتولّوا اليهود والتصارى ، لأن ذلك يلبسهم بالمنافقين ، وقد كان أمر المسلمين يومئذ في حيرة إذ كان حولهم المنافقون وضعفاء المسلمين واليهود والمشركون فكان من المتعين لحفظ الجامعة التجرد عن كل ما تنطرق منه الريبة إليهم .

وقد اتفق علماء السنة على أن ما دون الرضا بالكفر وممالاتهم عليه من الولاية لا يؤجّب الخروج من الربة الإسلامية ولكنه ضلال عظيم ، وهو مراتب في القوّة بحسب قوّة الموالاته وباختلاف أحوال المسلمين .

وأعظم هذه المراتب القضية التي حدثت في بعض المسلمين من أهل غرناطة التي مثل عنها غرناطة : محمد المواق ، ومحمد بن الأزرق ، وعلي بن داود ، ومحمد الجعدالة ، ومحمد الفخار ، وعلي القلصادي ، وأبو حامد بن الحسن ، ومحمد بن سرحونة ، ومحمد المشذالي ، وعبد الله الزليجي ، ومحمد الحذام ، وأحمد ابن عبد الجليل ، ومحمد بن فتح ، ومحمد بن عبد البر ، وأحمد البقني ، عن عصابة

من قُود الأندلس وفرسانهم لَجَأُوا إلى صاحب قشتالة (بلاد النصارى) بعد كائنة (اللسانة) - كذا - واستنصروا به على المسلمين واعتصموا بجبل جواره وسكنوا أرض النصارى فهل يحلّ لأحد من المسلمين مساعدتهم ولأهل مدينة أوحصن أن يأوؤهم. فأجابوا بأن رُكُونهم إلى الكفار واستنصارهم بهم قد دخلوا به في وعيد قوله تعالى «ومن يتولّهم منكم فإِنَّه منهم» . فمن أعانهم فهو معين على معصية الله ورسوله، هذا ما داموا مصريّن على فعلهم فإن تابوا ورجعوا عمّا هم عليه من الشقاق والخلاف فالواجب على المسلمين قبولهم (1).

فاستدلّاهم في جوابهم بهذه الآية يدلّ على أنّهم تأوّلوها على معنى أنّه منهم في استحقاق المقت والمذمة، وهذا الذي فعلوه، وأجاب عنه الفقهاء هو أعظم أنواع الموالاة بعد موالاة الكفر. وأدنى درجات الموالاة المخالطة والملابسة في التجارة ونحوها. ودون ذلك ما ليس بموالاة أصلاً، وهو المعاملة. وقد عامّلت النّبيّ - صلى الله عليه وسلم - يهود خيبر مساقاة على نخل خيبر، وقد بيّنا شيئاً من تفصيل هذا عند قوله تعالى «لا يتّخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين» في سورة آل عمران .

وجملة «إنّ الله لا يهدي القوم الظّالمين» تذييل للنّهي، وعموم القوم الظّالمين شمل اليهود والنصارى، وموقع الجملة التذييلية يقتضي أنّ اليهود والنصارى من القوم الظّالمين بطريق الكناية . والمراد بالظّالمين الكافرون .

وقوله «فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم» تفريع لحالة من مولاتهم أريد وصفها للنّبيّ - صلى الله عليه وسلم - لأنّها وقعت في حضرته.

والمرض هنا أطلق على النفاق كما تقدّم في قوله تعالى «في قلوبهم مرض» في سورة البقرة. أطلق عليه مرض لأنّه كفر مفسد للإيمان .

(1) انظر جامع الميعار

والمسارعة تقدّم شرحها في قوله تعالى « لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر » . وفي المجرور مضاف محذوف دلّت عليه القرينة، لأنّ المسارعة لا تكون في الذوات، فالمعنى : يسارعون في شأنهم من موالاتهم أو في نصرتهم .

والقولُ الواقع في « يقولون نخشى » قولُ لسان لأنّ عبد الله بن أبيّ بن سلول قال ذلك، حسبما روى عن عطية الخوفي والزهرري وعاصم بن عمر بن قتادة أنّ الآية نزلت بعد وقعة بدر أو بعد وقعة أحد وأنها نزلت حين عزم رسول الله على قتال بني قينقاع . وكان بنو قينقاع أحلفا لعبد الله بن أبي بن سلول وللعبادة بن الصامت، فلمّا رأى عبادة مترع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جاء فقال : يا رسول الله إنّي أبرأ إلى الله من حلف يهود وولائهم ولا أولي إلاّ الله ورسوله ، وكان عبد الله بن أبيّ حاضرا فقال : أمّا أنا فلا أبرأ من حلفهم فلمّا لي منهم إنّي رجل أخاف الدوائر .

ويحتمل أن يكون قولهم : نخشى أن تصيبنا دائرة، قولا نفسيا، أي يقولون في أنفسهم . فالدائرة المخشية هي خشية انتفاض المسلمين على المنافقين، فيكون هذا القول من المرض الذي في قلوبهم ، وعن السدي : أنّه لمّا وقع انهزام يوم أحد فزع المسلمون وقال بعضهم : نأخذ من اليهود حلفا ليُعاضدونا إن ألمت بنا قاصمة من قريش . وقال رجل : إنّي ذاهب إلى اليهودي فلان فأوي إليه وأتهدّد معه . وقال آخر : إنّي ذاهب إلى فلان التصراني بالشّام فأوي إليه وأتصرّ معه، فنزلت الآية . فيكون المرض هنا ضعف الإيمان وقلة الثقة بنصر الله، وعلى هذا فهذه الآية تقدّم نزولها قبل نزول هذه السورة، فلمّا أعيد نزولها، ولمّا أمر بوضعها في هذا الموضع .

والظاهر أنّ قوله « فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين » يؤيد الرواية الأولى ، ويؤيد محملنا فيها : أنّ القول قول نفسي .

والدائرة اسم فاعل من دار إذا عكس سيره ، فالدائرة تغير الحال ، وغلب إطلاقها على تغير الحال من خير إلى شر ، ودوائر الدهر : ثوبه ودولته ، قال تعالى « ويترى بصكم اللواتر أي تبدل حالكم من نصر إلى هزيمة . وقد قالوا في قوله تعالى « عليهم دائرة السوء » إن إضافة (دائرة) إلى (السوء) إضافة بيان . قال أبو علي الفارسي : لو لم تُصَف الدائرة إلى السوء عرف منها معناه . وأصل تأنيها للمرة ثم غلبت على التغير مُلازمة لصيغة التأنيث .

وقوله « يقول الذين آمنوا » قرأه الجمهور « يقول » بكون واو في أوله على أنه استئناف بياني جواب لسؤال من يسأل : ماذا يقول الذين آمنوا حينئذ .

أي إذا جاء الفتح أو أمر من قوة المسلمين ووهن اليهود يقول الذين آمنوا . وقرأ عاصم ، وحمره ، والكسائي ، وخلف « ويقول » بالواو - ورفع « يقول » عطفا على « فاعسى الله » ، وقرأه أبو عمرو ، ويعقوب - بالواو - أيضا وينصب « يقول » عطفا على « أن يأتي » . والاستفهام في « هؤلاء » مستعمل في التعجب من نفاقهم .

« هؤلاء » إشارة إلى طائفة مقدرة الحصول يوم حصول الفتح ، وهي طائفة الذين في قلوبهم مرض . والظاهر أن « الذين » هو الخبر عن « هؤلاء » لأن الاستفهام للتعجب ، ومحل العجب هو قسمتهم أنهم معهم ، وقد دل هذا التعجب على أن المؤمنين يظهر لهم من حال المنافقين يوم إتيان الفتح ما يقتضيه به أمرهم فيعجبون من حلفهم على الإخلاص للمؤمنين .

وجهد الأيمان - بفتح الجيم - أقواها وأغلظها ، وحقيقة الجهد التعب والمشقة ومنتهى الطاقة ، وفعله كمنع . ثم أطلق على أشد الفعل ونهاية قوته لئلا يبين الشدة والمشقة من الملازمة ، وشاع ذلك في كلامهم ثم استعمل في الآية في معنى أوكّد الأيمان وأغلظها ، أي أقسموا أقوى قسم ، وذلك بالتوكيد والتكرير ونحو ذلك مما يفتلظ به اليمين عرفا . ولم أر إطلاق الجهد على هذا المعنى فيما قبل القرآن . وانتصب « جهد » على المفعولية المطلقة لأنه

بإضافته إلى «الأيمان» صار من نوع اليمين فكان مفعولا مطلقا مبيّنا للنوع . وفي الكشف في سورة النور جعله مصدرا بدلا من فعله وجعل التقدير : أقسموا بالله يجهدون أيمانهم جهدا، فلما حذف الفعل وجعل المفعول المطلق عوضا عنه قدّم المفعول المطلق على المفعول به وأضيف إليه .

وجملة « حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ » استئناف: سواء كانت من كلام الذين آمنوا فتكون من المحكي بالقول ، أم كانت من كلام الله تعالى فلا تكونه . وحبط معناه تلفت وفسدت، وقد تقدّم في قوله تعالى « فأولئك حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ » في سورة البقرة .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَكِيمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ 54

تقضى تحذيرهم من أعدائهم في الدين، وتجنبيهم أسباب الضعف فيه، فأقبل على تنبيههم إلى أن ذلك حرص على صلاحهم في ملازمة الدين والذب عنه، وأن الله لا يناله نفع من ذلك، وأنهم لو ارتدّ منهم فريق أو نفر لم يضر الله شيئا، وسيكون لهذا الدين أتباع وأنصار وإن صدّ عنه من صدّ . وهذا كقوله تعالى « إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر » ، وقوله « يمتنّون عليك أن أسلموا قل لا تمتنوا عليّ إسلامكم بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين » .

فجملة « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ » الخ معترضة بين ما قبلها وبين جملة « إنّا وليكم الله »، دعت لاعتراضها مناسبة الإنذار في قوله « ومن يتولّهم منكم فإنه منهم » . فتعقيها بهذا الاعتراض إشارة إلى أن اتّخاذ اليهود

والتنصاري أولياء ذريعة للارتداد، لأن استمرار فريق على مؤالة اليهود والتنصاري من المنافقين وضعفاء الإيمان يخشى منه أن ينسل عن الإيمان فريق. وأنبا المترودين ضعفاء الإيمان بأن الإسلام غني عنهم إن عزموا على الارتداد إلى الكفر.

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر «من يرتد د» - بدالين - على فك الإدغام، وهو أحد وجهين في مثله، وهو لغة أهل الحجاز، وكذلك هو مرسوم في مصحف المدينة ومصحف الشام. وقرأ الباكون - بدال واحدة مشددة بالإدغام - وهو لغة تميم - . ويفتح على الدال - فتحة تخلص من التقاء الساكنين لخفة الفتح، وكذلك هو مرسوم في مصحف مكة ومصحف الكوفة ومصحف البصرة .

والارتداد مطاوع الرد، والرد هو الإرجاع إلى مكان أو حالة، قال تعالى «ردوها علي» . وقد يطلق الرد بمعنى التصير «ومنكم من يرد إلى أرذل العمر» . وقد لوحظ في إطلاق اسم الارتداد على الكفر بعد الإسلام ما كانوا عليه قبل الإسلام من الشرك وغيره، ثم غلب اسم الارتداد على الخروج من الإسلام ولو لم يسبق للمرتد عنه اتخاذ دين قبله .

وجملة «فسوف يأتي الله بقوم» الخ جواب الشرط، وقد جذف منها العائد على الشرط الاسمي، وهو وعد بأن هذا الدين لا يعدم أتباعا برة مخلصين . ومعنى هذا الوعد إظهار الاستغناء عن الذين في قلوبهم مرض وعن المنافقين وقلة الاكثراث بهم، كقوله تعالى «لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا» وتطمين الرسول والمؤمنين الحق بأن الله يعوضهم بالمرتدين خيرا منهم. فذلك هو المقصود من جواب الشرط فاستغني عنه بذكر ما يتضمنه حتى كان للشرط جوابان.

وفي نزول هذه الآية في أواخر حياة الرسول - صلى الله عليه وسلم - إنباء إلى ما سيكون من ارتداد كثير من العرب عن الإسلام مثل أصحاب الأسود العنسي باليمن : وأصحاب طلحة بن خويلد في بني أسد . وأصحاب مسيلة ابن خبيب الحنفي باليمامة . ثم إلى ما كان بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - من ارتداد قبائل كثيرة مثل فزارة وغطفان وبني تميم وكندة ونحوهم .

قيل : لم يبق إلا أهل ثلاثة مساجد : مسجد المدينة ومسجد مكة ومسجد (جُوَانِي) في البحرين (أي من أهل المدن الإسلامية يومئذ) . وقد صدق الله وعده ونصر الإسلام فأخلفه أجيالا متأصلة فيه قائمة بنصرته .

وقوله «يأتي الله بقوم» ، الإتيان هنا الإيجاد، أي يوجد أقواما لاتباع هذا الدين بقلوب تحبه وتجلب له وللمؤمنين الخير وتلد عنهم أعداءهم ، وهؤلاء القوم قد يكونون من نفس الذين ارتدوا إذا رجعوا إلى الإسلام خالصة قلوبهم مما كان يخامرها من الإعراض مثل معظم قبائل العرب وسادتهم الذين رجعوا إلى الإسلام بعد الردة زمن أبي بكر، فإن مجموع غير مجموع الذين ارتدوا، فصحح أن يكونوا ممن شمله لفظ «بقوم»، وتحقق فيهم الوصف وهو محبة الله لإتاهم ومحبتهم ربهم ودينه، فإن المحبتين تتبعان تغيير أحوال القلوب لا تغيير الأشخاص فإن عمرو بن معد يكرب الذي كان من أكبر عصاة الردة أصبح من أكبر أنصار الإسلام في يوم القادسية، وهكذا .

ودخل في قوله «بقوم» الأقوام الذين دخلوا في الإسلام بعد ذلك مثل عرب الشام من الفساسة، وعرب العراق ونبطهم، وأهل فارس، والقيط، والبربر، وفرنجة إسبانية، وصقلية، وسردانية، وتخوم فرنسا، ومثل الترك والمغول، والتتار، والهند، والصين، والإغريق، والروم، من الأمم التي كان لها شأن عظيم في خدمة الإسلام وتوسيع مملكته بالفتوح وتأييده بالعلوم ونشر حضارته بين الأمم العظيمة ، فكل أمة أو فريق أو قوم تحقق فيهم وصف «يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم»، فهم من القوم المنوة بهم؛ أمّا المؤمنون الذين كانوا من قبل وثبتوا فأولئك أعظم شأنًا وأقوى إيمانًا فاتاهم المؤيدون زرافات ووحدانا .

ومحبة الله عبده رضاء عنه وتيسير الخير له ، ومحبة العبد ربه انفعال النفس نحو تعظيمه والأنس بذكره وامثال أمره والدفاع عن دينه . فهي صفة تحصل للعبد من كثرة تصور عظمة الله تعالى ونعمه حتى تتمكن من قلبه، فمنشؤها السمع

والتصوّر. وليست هي كمحبة استحسان الذات، ألا ترى أننا نحب النبي - صلى الله عليه وسلم - من كثرة ما نسمع من فضائله وحرصه على خيرنا في الدنيا والآخرة، وهوى هذه المحبة بمقدار كثرة ممارسة أقواله وذكر شمائله وتصرفاته وهديه، وكذلك نحب الخلفاء الأربعة لكثرة ما نسمع من حبهم الرسول ومن بذلهم غاية النصح في خير المسلمين، وكذلك نحب حاتم لما نسمع من كرمه. وقد قالت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ما كان أهلُ خباء أحب إليّ من أن يذلتوا من أهل خبايك وقد أصبحت وما أهل خباء أحب إليّ من أن يعزّوا من أهل خبايك.

والأذلة والأعزة وصفان متقابلان وصف بهما القوم باختلاف المتعلّق بهما، فالأذلة جمع الذليل وهو الموصوف بالذلّ. والذلّ - بضمّ الذال وبكرها - الهوان والطاعة، فهو ضدّ العزّ «ولقد نصركم الله بيدروأنتم أذلة». وفي بعض التفسير: الذلّ - بضمّ الذال - ضدّ العزّ - وبكر الذال - ضدّ الصعوبة؛ ولا يعرف لهذه التفرقة سند في اللغة. والذليل جمعه الأذلة، والصفة الذلّ «واخض لهما جناح الذلّ من الرحمة». ويطلق الذلّ على لين الجانب والتواضع، وهو مجاز؛ ومنه ما في هذه الآية.

فالمراد هنا الذلّ بمعنى لين الجانب وقوطة الكنف. وهو شدة الرحمة والسعي للنفع، ولذلك علّق به قوله «على المؤمنين». ولتضمن «أذلة» معنى مشفقين حائنين عدّيّ بعلى دون اللام، أو لمشاكلة (على) الثانية في قوله «على الكافرين».

والأعزة جمع العزيز فهو المتّصف بالعزّ وهو القوة والاستقلال، ولأجل ما في طابع العرب من القوة صار العزّ في كلامهم يدلّ على معنى الاعتداء، ففي المثل (من عزّ بَزّ). وقد أصبح الوصفان متقابلين، فلذلك قال السموأل أو الحارثي :

وما ضرتنا أنّا قليل وجارنا عزيز وجارُ الأكثرين ذليل

وإثبات الوصفين المتقابلين للقوم صناعة عريّة بدئية، وهي المسماة الطباق، وبلغاء العرب يغربون بها، وهي عزيزة في كلامهم، وقد جاء كثير منها في

القرآن . وفيه إيماء إلى أن صفاتهم تُسبِّرُها آراؤهم الحصيفة فليسوا متدفعين إلى فعل ما إلاّ عن بصيرة، وليسوا ممن تنبث أخلاقه عن سجية واحدة بأن يكون لينا في كلّ حال، وهذا هو معنى الخلق الأقوم، وهو الذي يكون في كلّ حال بما يلائم ذلك الحال، قال :

حكيم إذا ما الحليم زين أهله مع الحليم في عين العدو مهيب
وقال تعالى «أشداء على الكفار رحماء بينهم» .

وقوله « يجاهلون في سبيل الله » صفة ثالثة، وهي من أكبر العلامات الدالة على صدق الإيمان. والجهاد : إظهار الجُهد، أي الطاقة في دفاع العدو؛ ونهاية الجهد التعرض للقتل، ولذلك جرى به على صيغة مصدر فاعلٌ لأنّه يظهر جهده لمن يُظهر له مثله . وقوله « ولا يخافون لومة لائم » صفة رابعة، وهي عدم الخوف من الملامة، أي في أمر الدين، كما هو السياق :

واللومة الواحدة من اللوم . وأريد بها هنا مطلق المصدر، كاللوم لأنّها لما وقعت في سياق التنفي فعمت زال منها معنى الوحدة كما يزول معنى الجمع في الجمع المعمّم بدخول ال الجنسية لأنّ (لا) في عموم التنفي مثل (ال) في عموم الإثبات، أي لا يخافون جميع أنواع اللوم من جميع اللاتمين إذ اللوم منه : شديد، كالترعيب، وخفيف، واللاتمون : منهم اللاتم المغيث، والحيث ؛ فنفي عنهم خوف جميع أنواع اللوم . ففي الجملة ثلاثة عمومات : عموم الفعل في سياق التنفي، وعموم المفعول ، وعموم المضاف إليه . وهذا الوصف علامة على صدق إيمانهم حتّى خالط قلوبهم بحيث لا يصرفهم عنه شيء من الإغراء واللوم لأنّ الانصياع للملام آية ضعف اليقين والعزيمة .

ولم يزل الإعراض عن ملام اللاتمين علامة على الثقة بالنفس وأصالة الرأي. وقد عدّ فقهاؤنا في وصف القاضي أن يكون مستخفاً باللائمة على أحد تأويلين في عبارة المتقدمين، واحتمال التأويلين دليل على اعتبار كليهما شرعا .

وجملة «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» تلييل . واسم الإشارة إشارة إلى مجموع صفات الكمال المذكورة .

و « واسع » وصف بالصفة، أي عدم نهاية التعلّق بصفاته ذات التعلّق، وتقدّم بيانّه عند قوله تعالى « قل إنّ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » في سورة آل عمران .

﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾ ٥٤

جملة «إنما وليكم الله ورسوله» إلى آخرها متصلة بجملة «بأيّتها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض» وما تفرّع عليها من قوله « فترى الذين في قلوبهم مرض - إلى قوله - فأصبحوا خاسرين » . وقعت جملة «بأيّتها الذين آمنوا من يرتدد منكم عن دينه» بين الآيات معترضة؛ ثمّ اتصل الكلام بجملة «إنما وليكم الله ورسوله» . فموقع هذه الجملة موقع التعليل للنهي؛ لأنّ ولايتهم لله ورسوله مقرّرة عندهم فمن كان الله وليه لا تكون أعداء الله أولياءه . وتفيد هذه الجملة تأكيداً للنهي عن ولاية اليهود والنصارى . وفيه تنويه بالمؤمنين بأنّهم أولياء الله ورسوله بطريقة تأكيد النفي أو النهي بالأمر بضده . لأنّ قوله «إنما وليكم الله ورسوله» يتضمّن أمراً بتقرير هذه الولاية ودوامها . فهو خبر مستعمل في معنى الأمر؛ والقصر المستفاد من (إنما) قصر صفة على موصوف قصرها حقيقة .

ومعنى كون الذين آمنوا أولياء للذين آمنوا أنّ المؤمنين بعضهم أولياء بعض، كقوله تعالى « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » .

وإجراء صفتي «يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة» على الذين آمنوا للثناء عليهم؛ وكذلك جملة «وهم راكعون» .

وقوله « وهم راكعون » معطوف على الصلة . وظاهر معنى هذه الجملة أنها عين معنى قوله « يقيمون الصلاة » ، إذ المراد به « راكعون » مصلّون لا آتئون بالجزء من الصلاة المسمّى بالركوع . فوجه هذا العطف : إمّا بأنّ المراد بالركوع ركوع النوافل ، أي الذين يقيمون الصلوات الخمس المفروضة ويتقرّبون بالنوافل ؛ وإمّا المراد به ما تدلّ عليه الجملة الاسمية من السدّام والثبات ، أي الذين يديمون إقامة الصلاة . وعقبة بأنّهم يؤتون الزكاة مبادرة بالتنويه بالزكاة ، كما هو دأب القرآن . وهو الذي استنبطه أبو بكر - رضي الله عنه - إذ قال « لأقاتلنّ من فرق بين الصلاة والزكاة » . ثم أثنى الله عليهم بأنّهم لا يتخلّفون عن أداء الصلاة ؛ فالواو عاطفة صفة على صفة ويجوز أن تجمل الجملة حالا . ويراد بالركوع الخشوع .

ومن المفسّرين من جعل « وهم راكعون » حالا من ضمير « يؤتون الزكاة » . وليس فيه معنى ، إذ تؤتي الزكاة في حالة الركوع ، وركبوا هذا المعنى على خبر تعدّدت رواياته وكنّها ضعيفة . قال ابن كثير : وليس يصحّ شيء منها بالكلية لضعف أسانيدھا وجهالة رجالها . وقال ابن عطية : وفي هذا القول ، أي الرواية ، نظير ، قال : روى الحاكم وابن مردويه : جاء ابن سلام (أي عبد الله) ونفّر من قومه الذين آمنوا (أي من اليهود) فشكوا للرّسول - صلى الله عليه وسلّم - بعد منازلهم ومناجدة اليهود لهم فنزلت « إنّما وليكم الله ورسوله » ثمّ إنّ الرّسول خرج إلى المسجد فبصر بسائل ، فقال له : هل أعطاك أحد شيئا ، فقال : نعم خاتم فضة أعطانيه ذلك القائم بصليّ ، وأشار إلى عليّ ، فكبر النبيّ - صلى الله عليه وسلّم - ، ونزلت هذه الآية ، فتلاها رسول الله . وقيل : نزلت في أبي بكر الصديق . وقيل : نزلت في المهاجرين والأنصار .

وقوله « فلنّ حزب الله هم الغالبون » دليل على جواب الشرط بذكر علّة الجواب كأنه قيل : فهم الغالبون لأنّهم حزب الله .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا

وَلَعِبَا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ
وَاتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا
هُزُؤًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٥٥﴾

استئناف هو تأكيد لبعض مضمون الكلام الذي قبله، فإن قوله «بأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء» تحذير من موالاة أهل الكتاب ليظهر تمييز المسلمين. وهذه الآية تحذير من موالاة اليهود والمشركين الذين بالمدينة، ولا مدخل للنصارى فيها، إذ لم يكن في المدينة نصارى فيهزأوا بالدين.

وقد عدل عن لفظ اليهود إلى الموصول والصلة وهي «الذين اتخذوا دينكم هزوا» البخ لما في الصلة من الإيحاء إلى تعليل موجب للنهي.

والدين هو ما عليه المرء من عقائد وأعمال ناشئة عن العقيدة، فهو عنوان عقل المتدين ورائد أعماله وباعث أعماله، فالذي يتخذ دين امرئ هزوا فقد اتخذ ذلك المتدين هزوا ورمقه بعين الاحتقار، إذ عدَّ أعظم شيء عنده سخرية، فما دون ذلك أولى. والذي يرمى بهذا الاعتبار ليس جديرا بالموالاة، لأن شرط الموالاة التماثل في التفكير، ولأن الاستهزاء والاستخفاف احتقار، والمودة تستدعي تعظيم المودود.

وأريد بالكفار في قوله «والكفار» المشركون، وهذا اصطلاح القرآن في إطلاق لفظ الكفار. والمراد بذلك المشركون من أهل المدينة الذين أظهروا الإسلام نفاقا مثل رفاعة بن زيد، وسويد بن الحارث، فقد كان بعض المسلمين يوادهما لغترارهما بظاهر حالهما. روي عن ابن عباس: «أن قوما من اليهود والمشركين ضحكوا من المسلمين وقت سجودهم». وقال الكلبي: كانوا إذا نادى منادى رسول الله قالوا: صباح مثل صباح العير، وتضاحكوا، فأنزل الله هذه الآية.

وقرأ الجمهور «والكفار» - بالنصب - عطفاً على «الذين اتخذوا دينكم»
 الميّن بقوله «من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» . وقرأ أبو عمرو، والكسائي،
 ويعقوب «والكفار» - بالخفض - عطفاً على «الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» ،
 ومآل القراءتين واحد .

وقوله «واتقوا الله إن كنتم مؤمنين» أي احذروه بامثال ما نهاكم عنه .
 وذكر هذا الشرط استنهاضاً للهمة في الانتهاء، وإلهاباً لنفوس المؤمنين ليظهروا
 أنهم مؤمنون، لأن شأن المؤمن الامتثال . وليس للشرط مفهوم هنا، لأن الكلام
 إنشاء ولأن خبر كان لقب لا مفهوم له إذ لم يقصد به الموصوف بالتصديق؛
 ذلك لأن نفي التقوى لا ينفي الإيمان عند من يعتد به من علماء الإسلام الذين
 فهموا مقصد الإسلام في جامعته حتى الفهم .

وإذا أريد بالموالاة المنهي عنها الموالاة التامة بمعنى الموافقة في الدين
 فالأمر بالتقوى، أي الحذر من الوقوع فيما نهوا عنه معلق بكونهم مؤمنين
 بوجه ظاهر . والحاصل أن الآية مفسرة أو مؤولة على حسب ما تقدم في
 سالفها «ومن يتولهم منكم فإنه منهم» .

والنداء إلى الصلاة هو الأذان، وما عبر عنه في القرآن إلا بالنداء . وقد دلت
 الآية على أن الأذان شيء معروف، فهي مؤيدة لمشروعية الأذان وليست مشرعة
 له، لأنه شرع بالسنة .

وقوله «ذلك بأنهم قوم لا يفقهون» تحقير لهم إذ ليس في النداء إلى الصلاة
 ما يوجب الاستهزاء؛ فجعله موجبا للاستهزاء سخافة لعقولهم .

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنفِقُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا
 أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ ﴾ قُلْ هَلْ
 أَنْبِئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَٰلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ

وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفَرْدَةَ وَالْحَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطُّغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا
وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ٥٥ ﴿

هذه الجملة معترضة بين ما تقدمها وبين قوله «وإذا جاؤكم». ولا يتضح معنى الآية أتم وضوح ويظهر الداعي إلى أمر الله رسوله - عليه الصلاة والسلام - بأن يواجههم بلفظ القول مع أنه القائل «لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم» والقائل «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم» إلا بعد معرفة سبب نزول هذه الآية، فيعلم أنهم قد ظلموا بطعنهم في الإسلام والمسلمين. فذكر الواحدي وابن جرير عن ابن عباس قال: جاء نفر من اليهود فيهم أبو ياسر بن أخطب، ورافع بن أبي رافع، وعازر، وزيد، وخالد، وأزار بن أبي أزار، وأشيع، إلى النبي فسالوه عمن يؤمن به من الرسل، فلما ذكر عيسى بن مريم قالوا: لا تؤمن بمن آمن بعيسى ولا نعلم ديناً شراً من دينكم وما نعلم أهل دين أقل حظاً في الدنيا والآخرة منكم، فأنزل الله «قل يا أهل الكتاب هل تعلمون مثلاً إلا أن آمننا بالله - إلى قوله - وأضل عن سواء السبيل». فخص بهذه المجادلة أهل الكتاب لأن الكفار لا تنهض عليهم حجتها، وأريد من أهل الكتاب خصوص اليهود كما ينشئ به الموصول وصلته في قوله «من لعنه الله وغضب عليه» الآية. وكانت هذه المجادلة لهم بأن ما يقيمونه من المؤمنين في دينهم إذا تأملوا لا يجدون إلا الإيمان بالله وبما عند أهل الكتاب وزيادة الإيمان بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -.

والاستفهام إنكاري وتعجبي. فالإنكار دل على الاستثناء، والتعجب دل على أن مقولات «تقيمون» كلها محامد لا يحق نقسها، أي لا تجدون شيئاً تقيمونه غير ما ذكر. وكل ذلك ليس حقيقاً بأن يُقيم. فأما الإيمان بالله وما أنزل من قبل فظاهر أنهم رضوه لأنفسهم فلا يقيمونه على من مائلهم فيه:

وَأَمَّا الْإِيمَانُ بِمَا أَنزَلَ إِلَى مُحَمَّدٍ فَكَذَلِكَ، لِأَنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ رَضِيَهُ الْمُسْلِمُونَ لِأَنفُسِهِمْ وَذَلِكَ لَا يَهْمُ أَهْلَ الْكِتَابِ ، وَدَعَا الرُّسُولُ إِلَيْهِ أَهْلُ الْكِتَابِ فَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ فليؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فليُكْفِرْ ، فَمَا وَجَّهَ النَّقْمَ مِنْهُ . وَعَدَتِي فَعَلَ «تَنْقِمُونَ» إِلَى مُتَعَلِّقِهِ بِحَرْفِ (مَنْ)، وَهِيَ ابْتِدَائِيَّةٌ . وَقَدْ يَمْدَى بِحَرْفِ (عَلَى) .

وَأَمَّا عَطْفُ قَوْلِهِ تَعَالَى «وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ» فَقَرَأَهُ جَمِيعُ الْقُرَّاءِ - بِنَفْثِ هَمْزَةِ (أَنَّ) - عَلَى أَنَّهُ مَعْطُوفٌ عَلَى «أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ» .

وَقَدْ تَجَيَّرَ فِي تَأْوِيلِهَا الْمَفْسَّرُونَ لِاقْتِضَاءِ ظَاهِرِهَا فَسَقَ أَكْثَرُ الْمُخَاطَبِينَ مَعَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَعْتَرَفُ بِهِ أَهْلُهُ ، وَعَلَى تَقْدِيرِ اعْتِرَافِهِمْ بِهِ فَذَلِكَ لَيْسَ مِمَّا يُنْقَمُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ لَا عَمَلَ لِلْمُؤْمِنِينَ فِيهِ ، وَعَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ مِمَّا يُنْقَمُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فَلَيْسَ نَقْمُهُ عَلَيْهِمْ بِمَحَلٍّ لِلإِنْكَارِ وَالتَّعَجُّبِ الَّذِي هُوَ سِيَاقُ الْكَلَامِ .

فَلِذَلِكَ الْمَفْسَّرُونَ فِي تَأْوِيلِ مَوْقِعِ هَذَا الْمَعْطُوفِ مَذَاهِبُ شَتَّى؛ فَقِيلَ: هُوَ عَطْفٌ عَلَى مُتَعَلِّقٍ «آمَنَّا» أَيْ آمَنَّا بِاللَّهِ، وَبِفَسْقِ أَكْثَرِكُمْ، أَيْ تَنْقِمُونَ مِمَّا مَجْمُوعٌ هَذَيْنِ الْأُمُورَيْنِ . وَهَذَا يُقْبَلُ مَعْنَى الإِنْكَارِ وَالتَّعَجُّبِ لِأَنَّ اعْتِقَادَ الْمُؤْمِنِينَ كَوْنَهُ أَكْثَرَ الْمُخَاطَبِينَ فَاسِقُونَ يَجْعَلُ الْمُخَاطَبِينَ مَعْدُورِينَ فِي نَقْمِهِ فَلَا يَتَعَجَّبُ مِنْهُ وَلَا يَنْكَرُ عَلَيْهِمْ نَقْمَهُ، وَذَلِكَ يَخَالِفُ السِّيَاقَ مِنْ تَأْكِيدِ الشَّيْءِ بِمَا يَشْبَهُ ضِدَّهُ فَلَا يَلْتَمِمْ مَعَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ، فَالْجَمْعُ بَيْنَ الْمُتَعَاطِفِينَ حَيْثُ لَا يَجْمَعُ بَيْنَ الضَّبِّ وَالنُّونِ، فَهَذَا وَجْهٌ بَعِيدٌ.

وَقِيلَ: هُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى الْمُسْتَنْثَى، أَيْ مَا تَنْقِمُونَ مِمَّا إِلَّا إِيْمَانَاتِنَا وَفَسَقَ أَكْثَرِكُمْ، أَيْ تَنْقِمُونَ تَخَالَفَ حَالِنَا، فَهُوَ نَقْمٌ حَسَدٌ، وَلِذَلِكَ حَسَنَ مَوْقِعَ الإِنْكَارِ وَالتَّعَجُّبِ . وَهَذَا الْوَجْهُ ذَكَرَهُ فِي الْكَشَافِ وَقَدَّمَ وَهُوَ يَحْسَنُ لَوْ لَمْ تَكُنْ كَلِمَةُ «مِمَّا» لِأَنَّ اخْتِلَافَ الْحَالِينَ لَا يَنْقَمُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، إِذْ لَيْسَ مِنْ فَعْلِهِمْ وَلَكِنْ مِنْ مُصَادَقَةِ الزَّمَانِ.

وَقِيلَ: حُذِفَ مَجْرُورٌ دَلَّ عَلَيْهِ الْمَذْكُورُ، وَالتَّعْدِيرُ: هَلْ تَنْقِمُونَ مِمَّا إِلَّا الْإِيمَانَ لِأَنَّكُمْ جَائِرُونَ وَأَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ، وَهَذَا تَخْرِيجٌ عَلَى أُسْلُوبٍ غَيْرِ مَعْهُودٍ، إِذْ لَمْ يَعْرِفْ حُذْفَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي مِثْلِ هَذَا . وَذَكَرَ وَجْهَانِ آخَرَانِ غَيْرِ مُرْضِيَيْنِ .

والذي يظهر لي أن يكون قوله « وأن أكثركم فاسقون » معطوفاً على « أن آمنّا بالله » على ما هو المتبادر ويكون الكلام تهكماً أي تنقمون منا أننا آمنّا كإيمانكم وصدقنا رسلكم وكتبكم ، وذلك نقمه عجباً وأننا آمنّا بما أنزل إلينا وذلك لا يهمكم . وتنقمون منا أن أكثركم فاسقون، أي ونحن صالحون، أي هذا نقم حسد، أي ونحن لا نملك لكم أن تكونوا صالحين . فظهرت قرينة التهكم فصار في الاستفهام إنكار فتعجب فتهكم ، تولد بعضها عن بعض وكلها متولدة من استعمال الاستفهام في مجازاته أو في معان كناية، وبهذا يكمل الوجه الذي قدمه صاحب الكشف .

ثم اطرّد في التهكم بهم والعجب من آقن رأيهم مع تذكيرهم بمساوئهم فقال « قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله » الخ . وشرّ اسم تفضيل، أصله أشرّ، وهو للزيادة في الصفة، حذفت همزته تخفيفاً لكثرة الاستعمال، والزيادة تقتضي المشاركة في أصل الوصف فتقتضي أن المسلمين لهم حظ من الشر، وإنما جرى هذا تهكماً باليهود لأنهم قالوا للمسلمين : لا دين شر من دينكم، وهو مما عبر عنه بفعل «تنقمون» . وهذا من مقابلة اللفظة باللفظة كما يقال : « قلت فأوجبّت » .

والإشارة في قوله « من ذلك » إلى الإيمان في قوله « هل تنقمون منا إلا أن آمنّا بالله » الخ باعتبار أنه منقوم على سبيل القرض . والتقدير : ولما كان شأن المنقوم أن يكون شراً بني عليه التهكم في قوله « هل أنبئكم بشر من ذلك »، أي مما هو أشدّ شراً .

والمثوبة مشقة من ثاب يثوب، أي رجع، فهي بوزن مفعولة، سمي بها الشيء الذي يثوب به المرء إلى منزله إذا ناله جزاء عن عمل عمله أو سعى سعاه، وأصلها مشوب بها، اعتبروا فيها التأنيث على تأويلها بالعطية أو الجائزة ثم حذفت المتعلقة لكثرة الاستعمال .

وأصلها مؤذن بأنها لا تطلق إلا على شيء وجودي يعطاه العامل ويحمله

معه، فلا تطلق على الضرب والشتم لأن ذلك ليس مما يثوب به المرء إلى منزله، ولأن العرب إنما ينشون كلامهم على طباعهم وهم أهل كرم لتزليلهم، فلا يريدون بالمشوبة إلا عطية نافعة. ويصح إطلاقها على الشيء النفس وعلى الشيء الخفير من كل ما يثوب به المعطى. فجعلها في هذه الآية تمييزاً للاسم الزيادة في الشر نهكم لأن اللعنة والغضب والمسح ليست مثوبات، وذلك كقول عمرو بن كلثوم:

قَرَيْنَاكُمْ فَعَجَّلْنَا قِرَاكُمْ قُبِيلَ الصَّيْحِ مِرْدَاةٌ طَحُونَا
وقول عمرو بن معد يكرب :

وخيلٍ قد دَلَقْتُ لها بِخَيْلٍ تَحِيَّةٌ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيعٍ

وقوله « مَنْ لَعَنَهُ اللهُ » مبتدأ، أريد به بيان من هو شرّ مشوبة. وفيه مضاف مقدر دلّ عليه السياق. وتقديره : مشوبة مَنْ لَعَنَهُ اللهُ. والعدول عن أن يقال : أنتم أو اليهود، إلى الإتيان بالموصول للعلم بالمعنى من الصلة، لأن اليهود يعلمون أن أسلافنا منهم وقت عليهم اللعنة والغضب من عهد أنبيائهم؛ ودلائله ثابتة في التوراة وكتب أنبيائهم، فالموصول كناية عنهم .

وأما جعلهم قردة وخنازير فقد تقدّم القول في حقيقته في سورة البقرة. وأما كونهم عبدوا الطاغوت فهو إذ عبدوا الأصنام بعد أن كانوا أهل توحيد فمن ذلك عبادتهم العجل .

والطاغوت : الأصنام، وتقدّم عند قوله تعالى « يؤمنون بالجبت والطاغوت » في سورة النساء .

وقرأ الجمهور « وعبد الطاغوت » بصيغة فعل المضى في « عبد » وفتح التاء من « الطاغوت » على أنه مفعول « عبد »، وهو معطوف على الصلة في قوله « مَنْ لَعَنَهُ اللهُ ». أي ومن عبدوا الطاغوت. وقرأ حمزة وحده - بفتح العين وضمّ الموحدة وفتح الدال وبكسر القوقبة من كلمة الطاغوت - على أن « عبّد » جمع عبّد، وهو جمع سماعي قليل، وهو على هذه القراءة معطوف على « القردة والخنازير » .

والمقصود من ذكر ذلك هنا تعيير اليهود المجادلين للمسلمين بمساوي أسلافهم لإكاثامهم عن التطاول. على أنه إذا كانت تلك شنتهم أزمان قيام الرسل والنبئين بين ظهرانيهم فهم فيما بعد ذلك أسوأ حالا وأجدر بكونهم شرا، فيكون الكلام من ذم القبيل كله. على أن كثيرا من موجبات اللعنة والغضب والمسخ قد ارتكبتها الأخلاف، على أنهم شتموا المسلمين بما زعموا أنه دينهم فيحق شتمهم بما نعتده فيهم.

﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ﴾ وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَسْرِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ لَوْلَا يُنْهَهُمُ الرَّبُّ لَبِئْسُ الْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمُ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ٥٥﴾

عطف «وإذا جاءوكم» على قوله «وإذا ناديتهم إلى الصلاة اتخلوها هزوا» الآية، وخص بهذه الصفات المنافقون من اليهود من جملة الذين اتخلوا الذين هزوا ولعبا، فاستكمل بذلك التحذير من هذه صفاتهم المعلنين منهم والمنافقين. ولا يصح عطفه على صفات أهل الكتاب في قوله «وجعل منهم القردة» لعدم استقامة المعنى، وبذلك يستغنى عن تكلف وجه لهذا العطف.

ومعنى قوله «وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به» أن الإيمان لم يخالط قلوبهم طرفة عين، أي هم دخلوا كافرين وخرجوا كذلك، لشدة قسوة قلوبهم، فالمقصود استغراق الزميين وما بينهما، لأن ذلك هو المتعارف، إذ الحالة إذا بدلت استمرت تبدلها، ففي ذلك تسجيل الكذب في قولهم: آمنا، والعرب تقول: خرج بغير الوجه الذي دخل به.

والرؤية في قوله «وترى» بصرية، أي أن حالهم في ذلك بحيث لا يخفى على أحد. والمخاطب لكل من يسمع.

وتقدم معنى «يسارعون» عند قوله «لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر». والإثم: المفاصد من قول وعمل، أريد به هنا الكذب، كما دلّ عليه قوله «عن قولهم الإثم». والعدوان: الظلم، والمراد به الاعتداء على المسلمين إن استطاعوه. والسحت تقدم في قوله «سماعون للكذب أكالون للسحت». (ولولا تحفيض أريد منه التوبيخ.

والربانيون والأخبار تقدم ببيان معناهما في قوله تعالى «يحكم بها النبيون» الآية. واقتصر في توبيخ الربانيين على ترك نهيهم عن قول الإثم وأكل السحت، ولم يذكر العدوان لإساءة إلى أن العدوان يزجرهم عنه المسلمون ولا يلتجئون في زجرهم إلى غيرهم، لأن الاعتماد في النصرة على غير المجنى عليه، ضعف.

وجملة «لبئس ما كانوا يصنعون» مستأنفة، ذم لصنيع الربانيين والأخبار في سكوتهم عن تغيير المنكر، «يصنعون» بمعنى يعملون، وإتما خولف هنا ما تقدم في الآية قبلها للتفنن، وقيل: لأن «يصنعون» أدلّ على التمكن في العمل من (يعملون). واللام للقسام.

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا
بَلْ يَدُهُ مَبْسُوطَةٌ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾

عطف على جملة «وإذا جاؤكم قالوا آمنا»، فإنه لما كان أولئك من اليهود والمنافقين انتقل إلى سوء معتقدهم وحيث طويتهم لظهور فرط التنافي بين معتقدهم ومعتقد أهل الإسلام، وهذا قول اليهود الصرحاء غير المنافقين فلذلك أسند إلى اسم (اليهود).

ومعنى «يد الله مغلولة» الوصف بالبخل في العطاء لأن العرب يجعلون العطاء معبراً عنه باليد ، ويجعلون بسط اليد استعارة للبذل والكرم ، ويجعلون ضد البسط استعارة للبخل فيقولون : أمسك يده وقبض يده ولم نسمع منهم : غلّ يده ، إلا في القرآن كما هنا ، وقوله « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك » في سورة الإسراء ، وهي استعارة قوية لأن مغلول اليد لا يستطيع بسطها في أقل الأزمان ، فلا جرم أن تكون استعارة لأشد البخل والشح .

واليهود أهل إيمان ودين فلا يجوز في دينهم وصف الله تعالى بصفات الذم . فقولهم هذا : إما أن يكون جرى مجرى التهكم بالمسلمين إلزاماً لهذا القول الفاسد لهم ، كما روي أنهم قالوا ذلك لما كان المسلمون في أول زمن الهجرة في شدة ، وفرض الرسول عليهم الصدقات ، وربما استعان باليهود في الديات . وكما روي أنهم قالوا لما نزل قوله تعالى « من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً » فقالوا : إن رباً محمد فقير وبخل . وقد حكى عنهم نظيره في قوله تعالى « لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء » . ويؤيد هذا قوله عقبه « وليزیدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا » . وإما أن يكونوا قالوه في حالة غضب ويأس ، فقد روي في سبب نزولها أن اليهود نزلت بهم شدة وأصابهم مجاعة وجهد ، فقال فنحاص ابن عازورا هذه المقالة ، فلما تلقفوها منه على عادة جهل العامة ، وإما نسب قول جبرهم إلى جميعهم لأنهم يقتلون ويقتلون به .

وقد ذمهم الله تعالى على كلا التقديرين ، إذ الأول استخفاف بالإسلام وبيدنيهم أيضاً ، إذ يجب تنزيه الله تعالى عن هذه المقالات ، ولو كانت على نية إلزام الخصم ، والثاني ظاهر ما فيه من العجرفة والتأفف من تصرف الله ، فقابل الله قولهم بالدعاء عليهم . وذلك ذم على طريقة العرب .

وجملة « غلّت أيديهم » معترضة بين جملة « وقالت اليهود » وبين جملة « بل يدها مسبوطتان » . وهي إنشاء سب لهم .

وأخذ لهم من الغُلِّ المجازي مُقَابِلُهُ الغُلِّ الحقيقي في الدعاء على طريقة العرب في انتزاع الدعاء من لفظ سببه أو نحوه، كقول النبي - صلى الله عليه وسلم - «عَصِيَّةُ عَصَتِ الله ورسوله، وأسلم سَلَّمَهَا الله، وَغِفَارُ غَفَرَ اللهَ لها».

وجملة «ولعنوا بما قالوا» يجوز أن تكون إنشاء دعاء عليهم، ويجوز أن تكون إخباراً بأنَّ الله لعنهم لأجل قولهم هذا، نظير ما في قوله تعالى «وإن يدْعون إلاَّ شيطاناً مريداً لعنه الله» في سورة النساء .

وقوله «بل يدها مبسوطتان» نقض لكلامهم وإثبات سعة فضله تعالى . وبسط اليدين تمثيل للعطاء، وهو يتضمَّن تشبيه الإنعام بأشياء تعطى باليدين.

وذكر اليد هنا بطريقة التثنية لزيادة المبالغة في الجود، وإلاَّ فاليدُ في حال الاستعارة للجود أو للبُخل لا يقصد منها مفرد ولا عدد، فالتثنية مستعملة في مطلق التكرير، كقوله تعالى «ثم ارجع البصر كرتين»، وقولهم «لبيك وسعديك» . وقال الشاعر (أنشده في الكشف ولم يعثره هو ولا شارحوه) :

جَادَ الْحِمَى بِسِطِّ الْيَدَيْنِ بَوَابِلَ شَكَرَتِ نَدَاهُ تَلَاعَهُ وَوَهَادَهُ

وجملة «ينفق كيف يشاء» بيان لاستعارة «يدها مبسوطتان» . و(كيف) اسم دالٌّ على الحالة وهو مبني في محلِّ نصب على الحال .

وفي قوله «كيف يشاء» زيادة إشارة إلى أن تقتيره الرزق على بعض عبيده لمصلحة، مثل العقاب على كفران النعمة، قال تعالى «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغسوا في الأرض» .

﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّمَّهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾

عطف على جملة «وقالت اليهود يد الله مغلولة» . وقع معترضاً بين الردِّ عليهم بجملة «بل يدها مبسوطتان» وبين جملة «وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ» :

وهذا بيان للسبب الذي بعثهم على تلك المقالة الشنيعة ، أي أعماسهم الحسد فزادهم طغيانا وكفرا ، وفي هذا إعداد للرسول - عليه الصلاة والسلام - لأخذ الحذر منهم، وتسلية له بأن فرط حقهم هو الذي أنطقهم بذلك القول القبيح.

﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعُدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾

عطف على جملة «ولعنوا بما قالوا» عطف الخبر على الإنشاء على أحد الوجهين فيه. وفي هذا الخبر الإيحاء إلى أن الله عاقبهم في الدنيا على بغضهم المسلمين بأن ألقى البغضاء بين بعضهم وبعض، فهو جزاء من جنس العمل، وهو تسلية للرسول - صلى الله عليه وسلم - أن لا يهمله أمر عداوتهم له، فإن البغضاء سببتهم حتى بين أقوامهم وأن هذا الوصف دائم لهم شأن الأوصاف التي عصى أصحابها عن مداواتها بالتخلق الحسن. وتقدم القول في نظيره آنفا.

﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ٤٤﴾

تركيب «أوقدوا نارا للحرب أطفاها الله» تمثيل، شبه به حال التهيؤ للحرب والاستعداد لها والحرّامة في أمرها، بحال من يُوقد النار لحاجة بها فتتطفئ، فلأنه شاعت استعارات معاني التسعير والحمى والنار ونحوها للحرب، ومنه حمى الوطيس، وفلان مسعّر حرب، ومحتش حرب، قوله «أوقدوا نارا للحرب» كذلك، ولا نار في الحقيقة، إذ لم يؤثر عن العرب أن لهم نارا تختص بالحرب تُعدّ في نيران العرب التي يُوقدونها لأغراض. وقد وهم من ظنّها حقيقة، ونبيّ المحقّقون على وهمه.

وشبه حال انحلال عزمهم أو انهزامهم وسرعة ارتدادهم عنها، ولإحجامهم عن مصابحة أعدائهم، بحال من انطفأت ناره التي أوقدها.

ومن بداعة هذا التمثيل أنه صالح لأن يعتبر فيه جمعه وتفريقه، بأن يجعل تمثيلاً واحداً لحالة مجموعة أو تمثيلين لحالتين، وقبول التمثيل للتفريق أتمّ بلاغة. والمعنى أنهم لا يلتزم لهم أمر حرب ولا يستطيعون نكاية عدو، ولو حاربوا أو حُوربوا انهزموا، فيكون معنى الآية على هذا كقوله «ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا».

وأما ما يروى أن معداً كلها لما حاربوا مذبذب يوم (خزّازي)، وسيادتهم ليتغلب وقائدُهم كليب، أمر كليب أن يوقدوا ناراً على جبل خزّازي ليهتدي بها الجيش لكثرتهم، وجعلوا العلامة بينهم أنهم إذا دهمتهم جيوش منسحج أوقدوا نارين على (خزّازي)، فلما دهمتهم منسحج أوقدوا النار فتجمعت معداً كلها إلى ساحة القتال وانهزمت منسحج. وهذا الذي أشار إليه عمرو بن كلثوم بقوله:

وَتَحْنُ غَدَاةُ أَوْقِدَ فِي خَزَّازِي رَقَدْنَا فَوْقَ رَقَدِ الرَّافِدِيْنَا

فذلك شعار خاصّ تواضعوا عليه يومئذ فلا يعدّ عادة في جميع الحروب. وحيث لا تعرف نار للحرب تعيين الحمل على التمثيل، ولذلك أجمع عليه المفسرون في هذه الآية فليس الكلام بحقيقة ولا كناية.

وقوله «ويسعون في الأرض فساداً» القول فيه كالقول في نظيره المتقدم آنفاً عند قوله تعالى «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً».

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَرْنَا عَنْهُمْ سِيَئَاتِهِمْ وَلَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾

عقّب نهيهم وذرهم بدعوتهم للخير بطريقة التعريض إذ جاء بحرف الإنشاع فقال «ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا»، والمراد اليهود. والمراد بقوله «آمنوا» الإيمان بمحمد - صلى الله عليه وسلم - وفي الحديث: اثنان

يُؤْتُونَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ : رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه ثم آمن بي (أي عندما بلغته الدعوة المحمدية) فله أجران، ورجل كانت له جارية فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها ثم أعتقها فتزوجها فله أجران .

واللام في قوله « لكفرنا عنهم » وقوله - ولأدخلناهم « لام تأكيد يكثر وقوعها في جواب (لو) إذا كان فعلا ماضيا مثبتا لتأكيد تحقيق التلازم بين شرط (لو) وجوابها، ويكثر أن يجرد جواب - لو - عن اللام، كما سيأتي عند قوله تعالى « لو نشاء جملناه أجابا » في سورة الواقعة .

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ﴾

إقامة الشيء جعله قائما، كما تقدم في أول سورة البقرة . واستمرت الإقامة لعدم الإضاعة لأن الشيء المضاع يكون مكثف، ولذلك يقال له : شيء لثقي، ولأن الإنسان يكون في حال قيامه أقدر على الأشياء، فلذا قالوا : قامت السوق . فيجوز أن يكون معنى إقامة التوراة والإنجيل إقامة تشريهما قبل الإسلام، أي لو أطاعوا أوامر الله وعملوا بها سلموا من غضبه فلا غدق عليهم نعمة ، فاليهود آمنوا بالتوراة ولم يقيموا أحكامها كما تقدم أنفا ، وكفروا بالإنجيل ورفضوه، وذلك أشد في عدم إقامته ، وبالقرآن . وقد أوثمت الآية إلى أن سبب ضيق معاش اليهود هو من غضب الله تعالى عليهم لإضاعتهم التوراة وكفروهم بالإنجيل وبالقرآن، أي فتحتمت عليهم النعمة بعد نزول القرآن.

ويحتمل أن يكون المراد : لو أقاموا هذه الكتب بعد مجيء الإسلام، أي بالاعتراف بما في التوراة والإنجيل من التبشير بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم - حتى يؤمنوا به وبما جاء به، فتكون الآية إشارة إلى ضيق معاشهم بعد هجرة الرسول إلى المدينة . ويؤيده ما روي في سبب نزول قوله تعالى « وقالت اليهود الله يد مفاولة » كما تقدم .

ومعنى «لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم» تعميم جهات الرزق، أى لرزقوا من كلّ سبيل، فأكلوا بمعنى رزقوا، كقوله «وتأكلون التراث أكلاً لما». وقيل: المراد بالمأكل من فوق ثمار الشجر، ومن تحت الحبوب والمقاني، فيكون الأكل على حقيقته، أى لا ستمر الخصب فيهم.

وفي معنى هذه الآية قوله تعالى «ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون» في سورة الأعراف.

والسلام في قوله «لأكلوا من فوقهم» إلخ مثل اللام في الآية قبلها.

﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ﴾ «

إنصاف لفريق منهم بعد أن جرت تلك المدام على أكثرهم.

والمقتصد يطلق على المطيع، أى غير مسرف بارتكاب الذنوب، واقف عند حدود كتابهم، لأنه يقتصد في سرف نفسه، ودليل ذلك مقابلته بقوله في الشق الآخر «سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ». وقد علم من اصطلاح القرآن التعبير بالإسراف عن الاسترسال في الذنوب، قال تعالى «قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله»، ولذلك يقابل بالاعتصام، أى الحذر من الذنوب، واختير المقتصد لأن المطيعين منهم قبل الإسلام كانوا غير بالغين غاية الطاعة، كقوله تعالى «فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله».

فالمراد هنا تقسيم أهل الكتاب قبل الإسلام لأنهم بعد الإسلام قسمان سيء العمل، وهو من لم يسلم؛ وسابق في الخيرات، وهم الذين أسلموا مثل عبد الله بن سلام ومخيريقي. وقيل: المراد بالمقتصد غير المفترطين في بغض المسلمين، وهم الذين لا آمنوا معهم ولا آذوهم، وضدّهم هم المسيئون

بأعمالهم للمسلمين مثل كعب بن الأشرف. فالأولون بغضهم قلبي، والآخرون بغضهم بالقلب والعمل السيئ. ويطلق المقتصد على المعتدل في الأمر، لأنه مشتق من القصد، وهو الاعتدال وعدم الإفراط. والمعنى مقتصد في المخالفة والتشكر للمسلمين المأخوذ من قوله «وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك ربك طغيانا وكفرا».

والأظهر أن يكون قوله «ساء» فعلا بمعنى كان سيئا، و«ما يعملون» فاعله، كما قدره ابن عطية. وجعله في الكشف بمعنى يئس، فقدّر قولا محلوفا ليصح الإخبار به عن قوله «وكثير منهم»، بناء على التزام عدم صحة عطف الإنشاء على الإخبار، وهو محل جدال، ويكون «ما يعملون» مخصوصا بالذم، والذي دعاه إلى ذلك أنه رأى حملة على معنى لإنشاء الذم. أبلغ في ذمتهم، أي يقول فيهم ذلك كل قائل.

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتِهِ وَاللَّهُ يَعْصِيكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ٦٧﴾

إن موضع هذه الآية في هذه السورة معضل، فإن سورة المائدة من آخر السور نزولا إن لم تكن آخرها نزولا، وقد بلغ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الشريعة وجميع ما أنزل إليه إلى يوم نزولها، فلو أن هذه الآية نزلت في أول مدة البعثة لقلنا هي تثبيت للرسول وتخفيف لأعباء الوحي عنه، كما أنزل قوله تعالى «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين» وقوله «إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا» إلى قوله - واصبر على ما يقولون - الآيات، فأما وهذه السورة من آخر السور نزولا وقد أدى رسول الله الرسالة وأكمل الدين فليس في الحال ما يقتضي أن يؤمر بتبليغ، فتحن إذن بين احتمالين :

أحدهما أن تكون هذه الآية نزلت بسبب خاص اقتضى إعادة تثبيت الرسول على تبليغ شيء مما يثقل عليه تبليغه .

وثانيهما أن تكون هذه الآية نزلت من قبل نزول هذه السورة، وهو الذي توأطأت عليه أخبار في سبب نزولها .

فأما هذا الاحتمال الثاني فلا ينبغي اعتباره لاختصائه أن تكون هذه الآية بقيت سنين غير ملحقة بسورة، ولا جائز أن تكون مقروءة بمفردها ، وبذلك تندحض جميع الأخبار الواردة في أسباب النزول التي تذكر حوادث كلها حصلت في أزمان قبل زمن نزول هذه السورة . وقد ذكر الفخر عشرة أقوال في ذلك، وذكر الطبري خبرين آخرين ، فصارت اثني عشر قولاً .

وقال الفخر بعد أن ذكر عشرة الأقوال : إن هذه الروايات وإن كثرت فإن الأولى حمل الآية على أن الله آمنه مكر اليهود والنصارى، لأن ما قبلها وما بعدها كان كلاماً مع اليهود والنصارى فامتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين فتكون أجنبية عما قبلها وما بعدها . وأما ما ورد في الصحيح أن رسول الله كان يُحرَس حتى نزل « والله يعصمك من الناس » فلا يدل على أن جميع هذه الآية نزلت يومئذ، بل اقتصر الراوي على جزء منها، وهو قوله « والله يعصمك من الناس » فعلى الذي حدثت به عائشة أن الله أخبر رسوله بأنه عصمه من الناس فلما حكاه الراوي حكاه باللفظ الواقع في هذه الآية .

فتمتين التعويل على الاحتمال الأول : فليأمن أن يكون سبب نزولها قضية مما جرى ذكره في هذه السورة، فهي على وثيرة قوله تعالى « يأيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر - وقوله - ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك » فكما كانت تلك الآية في وصف حال المنافقين تليت بهذه الآية لوصف حال أهل الكتاب. والفريقان متظاهران على الرسول - صلى الله عليه وسلم - : فريق مجاهر، وفريق متستر، فعاد الخطاب للرسول ثانية

بشيئت قلبه وشرح صدره بأن يدوم على تبليغ الشريعة ويجهد في ذلك ولا يكثر بالطاعين من أهل الكتاب والكفار، إذ كان نزول هذه السورة في آخر مدة النبوة - صلى الله عليه وسلم - لأن الله دائم على عصمته من أعدائه وهم الذين همون أمرهم في قوله «يأتها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر» فهم المعنيون من «الناس» في هذه الآية، فالمأمور بتبليغه بعض خاص من القرآن.

وقد علم من خلق النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه يحب الرفق في الأمور ويقول: «إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله» (كما جاء في حديث عائشة حين سلم اليهود عليه فقالوا: السلام عليكم، وقالت عائشة لهم: السلام عليكم واللجنة)، فلما أمره الله أن يقول لأهل الكتاب «وأن أكثركم فاسقون قل هل أتبعكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه» الآية، وكان ذلك القول مجاهرة لهم بسوء أعلمه الله بأن هذا لارفق فيه فلا يدخل فيما كان يعاملهم به من المجادلة والتي هي أحسن، فتكون هذه الآية مخصصة لما في حديث عائشة وتدخل في الاستثناء الذي في قوله تعالى «لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم».

ولذلك أعيد افتتاح الخطاب له بوصف الرسول المشعر بمتهى شرفه، إذ كان واسطة بين الله وخلقه، والمذكر له بالإعراض عن سوى من أرسله.

ولهذا الوصف في هذا الخطاب الثاني موقع زائد على موقعه في الخطاب الأول، وهو ما فيه من الإيمان إلى وجه بناء الكلام الآتي بعده، وهو قوله «وإن لم تفعل فما بلغت رسالته»، كما قال تعالى «ما على الرسول إلا البلاغ».

فكما ثبت جتنائه بالخطاب الأول أن لا يهضم بمكائد أعدائه، حذر بالخطاب الثاني من ملايتهم في إبلاغهم قوارع القرآن، أو من خشيته إعراضهم عنه إذا أنزل من القرآن في شأنهم، إذ لعله يزيدهم عنادا وكفرا، كما دل عليه قوله في آخر هذه الآية «وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا فلا تأس على القوم الكافرين».

ثم عَقَّبَ ذلك أيضا بثبيت جناحه بأن لا يهتم بكيدهم بقوله « والله يعصمك من الناس » وأن كيدهم مصروف عنه بقوله « إن الله لا يهدي القوم الكافرين » .
فحصل بآخر هذا الخطاب ردّ العجز على الصلح في الخطاب الأول التي تضمنته
بقوله « لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر » فإنهم هم القوم الكافرون والذين يسارعون في الكفر .

فالتبليغ المأمور به على هذا الوجه تبليغ ما أنزل من القرآن في تقرير أهل الكتاب . وما صدق « ما أنزل إليك من ربك » شيء معهود من أي القرآن ، وهي الآي المتقدمة على هذه الآية .

وما صدق « ما أنزل إليك من ربك » هو كل ما نزل من القرآن قبل ذلك اليوم .

والتبليغ جعل الشيء بالغاً . والبلوغ الوصول إلى المكان المطلوب وصوله ، وهو هنا مجاز في حكاية الرسالة للمرسل بها إليه من قولهم : بلغ الخبر وبلغت الحاجة .

والأمر بالتبليغ مستعمل في طلب الدوام ، كقوله تعالى « بإيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله » . ولما كان نزول الشريعة مقصودا به عمل الأمة بها (سواء كان التأزل متعلقا بعمل أم كان بغير عمل ، كالذي ينزل ببيان أحوال المتأقين أو فضائل المؤمنين أو في القصص ونحوها ، لأن ذلك كله إنما نزل لفوائد يتعين العلم بها لحصول الأغراض التي نزلت لأجلها ، على أن القرآن خصوصية أخرى وهي ما له من الإعجاز ، وأنه متعبد بتلاوته ، فالحاجة إلى جميع ما ينزل منه ثابتة بقطع النظر عما يحويه من الأحكام وما به من مواعظ وعبر) ، كان معنى الرسالة لإبلاغ ما أنزل إلى من يراد علمه . به وهو الأمة كلها ، ولأجل هذا حذف متعلق «بلغ» لقصد العموم ، أي بلغ ما أنزل إليك جميع . من يحتاج إلى معرفته ، وهو جميع الأمة ، إذ لا يدرى وقت ظهور حاجة بعض الأمة إلى بعض الأحكام ، على أن كثيرا من الأحكام يحتاجها جميع الأمة .

والتبليغ يحصل بما يكفل للمحتاج إلى معرفة حكم تمكثته من معرفته في وقت الحاجة أو قبله ، لذلك كان الرسول - عليه الصلاة والسلام - يقرأ القرآن على الناس عند نزول الآية ويأمر بحفظها عن ظهر قلب ويكتابها ، ويأمر الناس بقراءته والاستماع إليه . وقد أرسل مصعباً بن عمير إلى المدينة قبل هجرته ليعلم الأنصار القرآن . وكان أيضاً يأمر السامع مقالته بإبلاغها من لم يسمعها ، مما يكفل ببلوغ الشريعة كلها للأجيال من الأمة . ومن أجل ذلك كان الخلفاء من بعده يعطون الناس العطاء على قدر ما معهم من القرآن . ومن أجل ذلك أمر أبو بكر بكتابة القرآن في المصحف بإجماع الصحابة ، وأكمل تلك المزية عثمان بن عفان بانتساخ القرآن في المصاحف وإرسالها إلى أمصار الإسلام ، وقد كان رسول الله عينا لأهل الصفة الانقطاع لحفظ القرآن .

والذي ظهر من تتبع سيرة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يبادر بإبلاغ القرآن عند نزوله ، فلما نزل عليه ليلا أخبر به عند صلاة الصبح . وفي حديث عمر قال رسول الله « لقد أنزلت علي الليلة سورة لهي أحب إلي مما طلعت عليه الشمس ، ثم قرأ » « إنا فتحنا لك فتحا مبينا » . وفي حديث كعب بن مالك في تخلفه عن غزوة تبوك « فأنزل الله توبتنا على نبيه حين بقي الثلث الآخر من الليل ورسول الله عند أم سلمة ، فقال : يا أم سلمة نيب على كعب بن مالك ، قالت : أفلا أرسل إليه فأبشره ، قال : إذا يحطكم الناس فيمنعونكم النوم سائر الليلة حتى إذا صلى رسول الله صلاة الفجر آذن بتوبة الله علينا .

وفي حديث ابن عباس : أن رسول الله نزلت عليه سورة الأتعام جملة واحدة بمكة ودعا رسول الله الكتاب فكتبوها من ليلتهم .

وفي الإتيان بضمير المخاطب في قوله « إليك من ربك » إسماء عظيم إلى تشريف الرسول - صلى الله عليه وسلم - بمرتبة الوساطة بين الله والناس ، إذ جعل الإنزال إليه ولم يقل إليكم أو إليهم ، كما قال في آية آل عمران « وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم - وقوله - لتبين للناس ما نزل إليهم » .

وفي تعليق الإنزال بأنه من الربّ تشریف المنزل .

والإتيان بلفظ الربّ هنا دون اسم الجلالة لما في التذكير بأنه ربّه من معنى كرامته، ومن معنى أداء ما أراد إبلاغه، كما ينبغي من التعجيل والإشاعة والحثّ على تناوله والعمل بما فيه .

وعلى جميع الوجوه المقدّمة دلّت الآية على أنّ الرسول مأمور بتبليغ ما أنزل إليه كلّهُ، بحيث لا يتوهم أحد أنّ رسول الله قد أبقى شيئاً من الوحي لم يبلغه. لأنّه لو ترك شيئاً منه لم يبلغه لكان ذلك ممّا أنزل إليه ولم يقع تبليغه، وإذ قد كانت هذه الآية من آخر ما نزل من القرآن علمنا أنّ من أهمّ مقاصدها أنّ الله أراد قطع تخرّص من قد يزعمون أنّ الرسول قد استبقى شيئاً لم يبلغه، أو أنّه قد خصّ بعض الناس بإبلاغ شيء من الوحي لم يبلغه للناس عامّة . فهي أقطع آية لإبطال قول الرافضة بأنّ القرآن أكثر ممّا هو في المصحف الذي جمعه أبو بكر ونسخه عثمان، وأنّ رسول الله اختصّ بكثير من القرآن عليّاً بن أبي طالب وأنّه أورثه أبناءه وأنّه يبلغ وقرّ بعير: وأنّه اليوم مختزن عند الإمام المعصوم الذي يلقبه بعض الشيعة بالمهدي المنتظر وبالوصي .

وكانت هذه الأوهام ألّمت بأنفس بعض المتشيعين إلى عليّ - رضي الله عنه - في مدّة حياته، فدعا ذلك بعض الناس إلى سؤاله عن ذلك. روى البخاري أنّ أبا جحيفة سأل عليّاً : هل عندكم شيء ما ليس في القرآن وما ليس عند الناس، فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلّا ما في القرآن إلّا فهما يعطى رجل في كتاب الله وما في الصحيفة. قلت : وما في الصحيفة، قال : العقل، وفكّاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وحديث مسروق عن عائشة التي سنذكره ينبيء بأنّ هذا الهاجس قد ظهر بين العامّة في زمانها . وقد يخصّ الرسول بعض الناس ببيان شيء من الأحكام ليس من القرآن المنزل إليه. الحاجة دعت إلى تخصيصه، كما كتب إلى عليّ بيان العقل وفكّاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر، لأنّه كان يومئذ قاضياً باليمن، وكما كتب إلى عمرو بن حزم

كتاب نصاب الزكاة لأنه كان بعثه لذلك ، فذلك لا ينافي الأمر بالتبليغ لأن ذلك بيان لما أنزل وليس عين ما أنزل ، ولأنه لم يقصد منه تخصيصه بعلمه ، بل قد يخبر به من تدعو الحاجة إلى علمه به ، ولأنه لما أمر من سميع مقالته بأن يعيها ويؤتيها كما سمعها ، وأمر أن يبلغ الشاهد الغائب ، حصل المقصود من التبليغ ، فأما أن يدع شيئا من الوحي خاصا بأحد وأن يكتمه المودع عنده عن الناس فمعاذ الله من ذلك .

وقد يخصّ أحدنا بعلم ليس مما يرجع إلى أمور التشريع ، من سرّ يلقيه إلى بعض أصحابه ، كما أسرّ إلى فاطمة - رضي الله عنها - بأنه يموت يومئذ وبأنها أولُ أهله لحاقا به . وأسّر إلى أبي بكر - رضي الله عنه - بأن الله أذن له في الهجرة . وأسّر إلى حذيفة خبر فتنة الخارجين على عثمان ، كما حدثت حذيفة بذلك عمر بن الخطاب . وما روى عن أبي هريرة أنه قال : حَقِظْتُ من رسول الله وعائِشَ ، أمّا أحدهما فبِشْتِهِ ، وأمّا الآخر فلو بَشْتِهِ لَقَطَعْتُ هَذَا الْبَلْعُومَ .

ومن أجل ذلك جزمنا بأن الكتاب الذي همّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بكتابه للناس ، وهو في مرض وفاته ، ثم أعرض عنه ، لم يكن فيما يرجع إلى التشريع لأنه لو كان كذلك لما أعرض عنه والله يقول له « بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ » . روى البخاري عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت لمسروق « ثلاث من حديثك بهن فقد كذب ، من حدثك أن محمدا كتم شيئا مما أنزل عليه فقد كذب ، والله يقول « يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ مِمَّا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ » الحديث .

وقوله « وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » جاء الشرط بإن التي شأنها في كلام العرب عدم اليقين بوقوع الشرط . لأن عدم التبليغ غير مظنون به محمدا - صلى الله عليه وسلم - وإنما فرض هذا الشرط لينبي عليه الجواب ، وهو قوله « فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ » ، ليستفيق الذين يرجون أن يسكت رسول الله عن

قراءة القرآن التآزل بفضائحهم من اليهود والمنافقين ، وليبكت من علم الله أنهم سيفترون، فيزعمون أن قرأنا كثيرا لم يبلغه رسول الله الأمة .

ومعنى «لم تفعل» لم تفعل ذلك، وهو تبليغ ما أنزل إليك. وهذا حذف شائع في كلامهم، فيقولون : فإن فعلت، أو فلن لم تفعل. قال تعالى «ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فإن فعلت فإنك إذا من الظالمين» أي إن دعوت ما لا ينفعك، يحذفون مفعول فعلت ولم تفعل لدلالة ما تقدم عليه، وقال تعالى «فلن لم تفعلوا ولن تفعلوا» في سورة البقرة . وهذا مما جرى مجرى المثل فلا يتصرف فيه إلا قليلا ولم يتعرض له أبنة الاستعمال .

ومعنى ترتب هذا الجواب على هذا الشرط أنك إن لم تبليغ جميع ما أنزل إليك فتركت بعضه كنت لم تبليغ الرسالة، لأن كم البعض مثل كتمان الجميع في الاتصاف بعدم التبليغ، ولأن المكتوم لا يدري أن يكون في كتمانها ذهاب بعض فوائد ما وقع تبليغه، وقد ظهر التغاير بين الشرط وجوابه بما يدفع الاحتياج إلى تأويل بناء الجواب على الشرط، إذ تقدير الشرط : إن لم تبليغ ما أنزل، والجزاء : لم تبليغ الرسالة، وذلك كاف في صحة بناء الجواب على الشرط بدون حاجة إلى ما تأولوه مما في الكشف وغيره . ثم يعلم من هذا الشرط أن تلك منزلة لا تليق بالرسول، فينتج ذلك أن الرسول لا يكتف شيئا مما أرسل به . وتظهر فائدة افتتاح الخطاب بـ «يا أيها الرسول» للإيحاء إلى وجه بناء الخبر الآتي بعده، وفائدة اختتامه بقوله «فما بلغت رسالته» .

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو بكر، وأبو جعفر «رسالاته» - بصيغة الجمع. وقرأه الباقون «رسالته» بالإفراد . والمقصود الجنس فهو في سياق التثني سواء مفردة وجمعه . ولا صحة لقول بعض علماء المعاني استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع، وأن نحو : لا رجال في الدار، صادق بما إذا كان فيها رجلان أو رجل واحد، بخلاف نحو لا رجل في الدار. ويظهر أن قراءة الجمع أصح لأن لفظ الجمع المضاف من صيغ العموم لا يحتمل العهد بخلاف المفرد

المضاف فإنه يحتمل الجنس والعهد: ولا شك أن ففي اللفظ الذي لا يحتمل العهد أنص في عموم النفي لكن القرينة بينت المراد .

وقوله « والله يعصمك من الناس » افتتح باسم الجلالة للاهتمام به لأن المخاطب والسامعين يترقبون عقب الأمر بتبليغ كل ما أنزل إليه، أن يلاقي عنتا وتكالبا عليه من أعدائه فافتتح تطمينه بذكر اسم الله: لأن المعنى أن هذا ما عليك ، فأما ما علينا فالله يعصمك . فموقع تقديم اسم الجلالة هنا مغن عن الإتيان بأما . على أن الشيخ عبد القاهر قد ذكر في أبواب التقديم من دلائل الإعجاز أن ممّا يحسن فيه تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي ويكثر : الوعد والضمان ، لأن ذلك ينفي أن يشك من يوعد في تمام الوعد والوفاء به فهو من أحوج الناس إلى التأكيد . كقول الرجل : أنا أكفيك . أنا أقوم بهذا الأمر آه . ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف «وأنا به زعيم» . وقوله «والله يعصمك من الناس» فيه هذا المعنى أيضا .

والعصمة هنا الحفظ والوقاية من كيد أعدائه .

و«الناس» في الآية مراد به الكفار من اليهود والمنافقين والمشركين: لأن العصمة بمعنى الوقاية تؤذن بخوف عليه . وإنما يخاف عليه أعداءه لا أحياءه، وليس في المؤمنين عدو لرسوله . فالمراد العصمة من اغتيال المشركين، لأن ذلك هو الذي كان يهيم النبي - صلى الله عليه وسلم - إذ لو حصل ذلك لتعطل الهدى الذي كان يحبه النبي للناس . إذ كان حريصا على هدايتهم . ولذلك كان رسول الله لما عرض نفسه على القبائل في أول بعثته، يقول لهم « أن تمنعوني حتى أبين عن الله ما بعثني به - أو - حتى أبلغ رسالات ربّي » . فأما ما دون ذلك من أذى وإضرار فذلك مما نال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليكون معن أؤذي في الله : فقد رماه المشركون بالحجارة حتى أدوموه وقد شج وجهه . وهذه العصمة التي وعدها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد تكرّر وعده بها في القرآن كقوله « فيكفيكم الله » . وفي غير القرآن : فقد جاء في بعض الآثار أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أخبر وهو بمكة أن الله عصمه

من المشركين . وجاء في الصحيح عن عائشة أن رسول الله كان يحرس في المدينة، وأنه حرّسه ذات ليلة سعد بن أبي وقاص وحذيفة وأن رسول الله أخرجه رأسه من قبة وقال لهم : الحقوا بملاحقكم فإن الله عصني ، وأنه قال في غزوة ذات الرقاع سنة ست للأعرابي غوث بن الحارث الذي وجد رسول الله نائما في ظل شجرة ووجد سيفه معلقا فاخترطه وقال للرسول : من يمنعك مني، فقال : الله ، فسقط السيف من يد الأعرابي . وكل ذلك كان قبل زمن نزول هذه الآية . والذين جعلوا بعض ذلك سببا لنزول هذه الآية قد خلطوا .

فهذه الآية تثبت للوعد وإدائه له وأنه لا يتغير مع تغير صنوف الأعداء . ثم أعقبه بقوله «إن الله لا يهدي القوم الكافرين» ليتبين أن المراد بالناس كفارهم ، وليؤمى إلى أن سبب عدم هدايتهم هو كفرهم . والمراد بالهداية هنا تسديد أعمالهم وإتمام مرادهم، فهو وعد لرسوله بأن أعداءه لا يزالون مخذولين لا يهدون سبيلا لكيد الرسول والمؤمنين لطفًا منه تعالى ، وليس المراد الهداية في الدين لأن السياق غير صالح له .

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ
وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ
مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ
الْكَافِرِينَ ۝٤٤﴾

هذا الذي أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقول لأهل الكتاب هو من جملة ما بثته الله على تليغه بقوله «بلغ ما أنزل إليك من ربك»، فقد كان رسول الله بحب تألف أهل الكتاب وربما كان يثقل عليه أن يجابههم بمثل هذا ولكن الله يقول الحق .

فيجوز أن تكون جملة «قل يا أهل الكتاب» بيانا لجملة «بلغ ما أنزل إليك

من ربك» ، ويجوز أن تكون استئنافاً ابتدائياً بمناسبة قوله «بأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك» .

والمقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى جميعاً؛ فأما اليهود فلأنهم مأمورون بإقامة الأحكام التي لم تنسخ من التوراة ، وبالإيمان بالإنجيل إلى زمن البعثة المحمدية، وبإقامة أحكام القرآن المهيمن على الكتاب كله ؛ وأما النصارى فلأنهم أعرضوا عن بشارات الإنجيل بمجيء الرسول من بعد عيسى - عليهما السلام - .

ومعنى «لستم على شيء» نفى أن يكونوا متصفين بشيء من التدين والتقوى لأنّ خوض الرسول لا يكون إلا في أمر الدين والهدى والتقوى، فوقع هنا حذف صفة «شيء» بـ«لستم» عليها المقام على نحو ما في قوله تعالى «فأردت أن أميتها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا» ، أي كل سفينة ضالحة ، أو غير معينة .

والشيء اسم لكل موجود، فهو اسم متوغل في التنكير صادق بالقليل والكثير ، ويبينه السياق أو القرائن . فالمراد هنا شيء من أمور الكتاب ، ولما وقع في سياق النفي في هذه الآية استفيد نفى أن يكون لهم أقل حظ من الدين والتقوى ما داموا لم يبلغوا الغاية التي ذكرت، وهي أن يقيموا التوراة والإنجيل والقرآن . والمقصود نفى أن يكون لهم حظ معتد به عند الله ، ومثل هذا النفي على تقدير الاعتداد شائع في الكلام؛ قال عباس بن مرداس .

وقد كنت في الحرب ذا تُدركي فلم أعط شيئا ولم أمتنع
أي لم أعط شيئا كافيا، بقرينة قوله : ولم أمتنع . ويقولون : هذا ليس بشيء ، مع أنه شيء لا محالة ومشار إليه ولكنهم يريدون أنه غير معتد به . ومنه ما وقع في الحديث الصحيح أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سئل عن الكهّان، فقال «ليُسُوا بشيء». وقلنا كل هذا النفي على معنى الاعتداد بالنفي المعتقد في قوله «وإن لم تفعل فما بلغت رسالته»، أي فما بلغت تبليغا معتداً به عند الله .

والمقصود من الآية إنما هو إقامة التّوراة والإنجيل عند مجيء القرآن بالاعتراف بما في التّوراة والإنجيل من التبشير بمحمد - صلى الله عليه وسلم - حتى يؤمنوا به وبما أنزل عليه .

وقد أومأت هذه الآية إلى توغل اليهود في مجانية الهدى لأنهم قد عطلوا إقامة التّوراة منذ عصور قبل عيسى، وعطلوا إقامة الإنجيل إذ أنكروه، وأنكروا من جاء به، ثم أنكروا نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - فلم يقبموا ما أنزل إليهم من ربهم . والكلام على إقامة التّوراة والإنجيل مضى عند قوله آتفا « ولو أنهم أقاموا التّوراة والإنجيل » الخ .

وقد فسدت هذه الآية مزاعم اليهود أنهم على التمسك بالتّوراة، وكانوا يزعمون أنهم على هدى ما تمسكوا بالتّوراة ولا يتمسكون بغيرها. وعن ابن عباس أنهم جاءوا للنبي - صلى الله عليه وسلم - فقالوا : ألسنت تقرأ أن التّوراة حق، قال « بلى »، قالوا : فإنا نؤمن بها ولا نؤمن بما عداها. فنزلت هذه الآية. وليس له سند قوي .

وقد قال بعض التصاري للرسول - صلى الله عليه وسلم - في شأن تمسكهم بالإنجيل مثل قول بعض اليهود، كما في قصة إسلام عدي بن حاتم، وكما في مجادلة بعض وفد نجران .

وقوله « وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا » أي من أهل الكتاب، وذلك إما بباعث الحسد على مجيء هذا الدين ونزول القرآن نامسا لدينهم ، وإما بما في بعض آيات القرآن من قوارعهم وتفنيد مزاعمهم. ولم يزل الكثير منهم إذا ذكروا الإسلام حتى في المباحث التاريخية والمدنية يحتدون على مدينة الإسلام ويقلبون الحقائق ويتميزون غيظا ومكابرة حتى ترى العالم المشهود له منهم يتصاغر ويتسفل إلى دركات التباله والتجاهل ، إلا قليلا ممن اتخذ الإنصاف شعارا ، وتباعد عن أن يرمى بسوء الفهم تجنبيا وحذارا .

وقد سمى الله ما يعترضهم من الشجاء في حلوقهم بهذا الدين «طغيانا» لأنّ الطغيان هو الغلوّ في الظلم واقتحام المكابرة مع عدم الاكتراث بلوم اللائمين من أهل اليقين .

وسمّى الله رسوله - صلى الله عليه وسلم - بقوله « فلا تأس على القوم الكافرين »؛ فالفاء للفصيحة لتتمّ التسلية، لأنّ رحمة الرسول بالخلق تحزنه ممّا بلغ منهم من زيادة الطغيان والكفر، فنبهت فاء الفصيحة على أنّهم ما بلغوا ما بلغوه إلاّ من جرّاء الحسد للرسول فحقيق أن لا يحزن لهم . والأسى الحزن والأسف، وفعله كفسّرح .

وذُكر لفظ «القوم» وأتبع بوصف «الكافرين» لئلاّ على أن المراد بالكافرين هم الذين صار الكفر لهم سجيّة وصفة تتصوّم بها قوميتهم. ولو لم يذكر القوم وقال «فلا تأس على الكافرين» لكان بمتزلة اللّب لهم فلا يشعر بالتوصيف، فكان صادقا بمنّ كان الكفر غير راسخ فيه بل هو في حيرة وتردّد، فذلك مرجو إيمانه .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابُونَ وَالنَّصَارَىٰ مِنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾

موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقّة الأمرين .
فموقعها أدقّ من موقع نظيرتها المتقدّمة في سورة البقرة، فلم يكن ما تقدّم من البيان في نظيرتها بمغن عن بيان ما يختصّ بموقع هذه .
ومعناها يزيد دقّة على معنى نظيرتها تبعاً لدقّة موقع هذه .
وإعرابها يتعقّد إشكاله بوقوع قوله « والصابون » بحالة رفع بالواو في حين أنّه معطوف على اسم - إن - في ظاهر الكلام .

فحقّ علينا أن نخصّصها من البيان بما لم يسبق لنا مثله في نظيرتها ولنبدأ بموقعها فإنّه معقّد معناها .

فاعلم أنّ هذه الجملة يجوز أن تكون استئنافاً بيانياً ناشئاً على تقدير سؤال يخطر في نفس السامع ليقوله « قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل » فيسأل سائل عن حال من انقضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام : هل هم على شيء أو ليسوا على شيء، وهل فهم اتّباع دينهم أيامئذٍ ، فوقع قوله « إنّ الذين آمنوا والذين هادوا الآية جواباً لهذا السؤال المقدّر .

والمراد بالذين آمنوا المؤمنون بالله وبمحمد - صلى الله عليه وسلم - أي المسلمون . وإنّما المقصود من الإخبار الذين هادوا والصابون والتصارى ، وأمّا التعرّض لذكر الذين آمنوا فلاهتمام بهم سنيته قريباً .

ويجوز أن تكون هذه الجملة مؤكّدة لجملة « ولو أنّ أهل الكتاب آمنوا واتّقوا » الخ . فيعد أن أتيت تلك الجملة بما أتيت به من الجمل عاد الكلام بما يفيد معنى تلك الجملة تأكيداً للوعد ، ووصلاً لربط الكلام ، وليُحقّق بأهل الكتاب الصابون ، وليظهر الاهتمام بذكر حال المسلمين في جنات النعيم .

فالتصدير بذكر الذين آمنوا في طالع السعدودين إدماج للتنويه بالمسلمين في هذه المناسبة ، لأنّ المسلمين هم المثال الصالح في كمال الإيمان والتحرّز عن الغرور وعن ترسّب مسارب الشرك إلى عقائدهم (كما بشر بذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - في خطبة حجة الوداع بقوله « إنّ أسيرطان قد يتس أن يعبد من دون الله في أرضكم هذه » . فكان المسلمون ، لأنهم الأوحدون في الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح ، أوّلين في هذا الفضل .

وأمّا معنى الآية فافتتاحها بحرف - إنّ - هنا للاهتمام بالخبر لعروّ المقام عن إرادة ردّ إنكار أو تردّد في الحكم أو تنزيل غير المتردّد منزلة المتردّد .

وقد تحير الناظرون في الإخبار عن جميع المذكورين بقوله «من آمن بالله واليوم الآخر»، إذ من جملة المذكورين المؤمنون، وهل الإيمان إلا بالله واليوم الآخر. وذهب الناظرون في تأويله مذاهب : فقيل : «أريد بالذين آمنوا من آمنوا بالسلمة دون قلوبهم، وهم المناقون ، وقيل : أريد بمن آمن من دام على إيمانه ولم يرتد . وقيل : غير ذلك .

والوجه عندي أن المراد بالذين آمنوا أصحاب الوصف المعروف بالإيمان واشتهر به المسلمون، ولا يكون إلا بالقلب واللسان لأن هذا الكلام وعد جزاء الله تعالى، فهو راجع إلى علم الله، والله يعلم المؤمن الحق والمتظاهر بالإيمان نفاقا .

فالتذي أراه أن يجعل خبر (إن) محذوفا. وحلف خبر إن وارد في الكلام الفصيح غير قليل، كما ذكر سيبويه في كتابه . وقد دل على الخبر ما ذكر بعده من قوله «فلهم أجرهم عند ربهم» إلخ. ويكون قوله «والذين هادوا» عطف جملة على جملة، فيجعل «الذين هادوا» مبتدأ، ولذلك حق رفع ما عطف عليه، وهو «والصابئون». وهذا أولى من جعل «والصابئون» مبتدأ الجملة وتقدير خبر له، أي والصابئون كذلك، كما ذهب إليه الأكثرون لأن ذلك يفضي إلى اختلاف المتعاطفات في الحكم وتشتتها مع إمكان التفصي عن ذلك، ويكون قوله «من آمن بالله» مبتدأ ثانيا، وتكون (من) موصولة، والرابط للجملة بالتى قبلها محذوفا، أي من آمن منهم ، وجملة «فلهم أجرهم» خبرا عن (من) الموصولة، واقترائها بالقاء لأن الموصول شبه بالشرط . وذلك كثير في الكلام، كقوله تعالى «إن الذين قتلوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم» الآية، ووجود القاء فيه يعين كونه خبرا عن (من) الموصولة وليس خبر — إن — على عكس قول ضاوي بن الحارث .

ومن يك أسى بالمدينة رحله فيأتي وقبار بها لغريب

فلإن وجود لام الابتداء في قوله «لغريب» عين أنه خبر (إن) وتقليد خبر عن قبار، فلا ينظر به قوله تعالى «والصابئون» .

ومعنى « من آمن بالله واليوم الآخر » من آمن ودام، وهم الذين لم يغيروا أديانهم بالإشراك وإنكار البعث؛ فإن كثيرا من اليهود خلطوا أمور الشرك بأديانهم وعبدوا الآلهة كما تقول التوراة. ومنهم من جعل عزيرا ابنا لله، وإن النصارى ألّهُوا عيسى وعبدوه، والصابئة عبدوا الكواكب بعد أن كانوا على دين له كتاب. وقد مضى بيان دينهم في تفسير نظير هذه الآية من سورة البقرة.

ثم إن اليهود والنصارى قد أحدثوا في عقيدتهم من الغرور في نجاتهم من عذاب الآخرة بقولهم «نحن أبناء الله وأحياءه» وقولهم «لن تمسنا النار إلا أياما معدودة»، وقول النصارى: إن عيسى قد كفر خطايا البشر بما تحمله من عذاب الطعن والإهانة والصلب والقتل، فصاروا بمنزلة من لا يؤمن باليوم الآخر، لأنهم عطلوا الجزاء وهو الحكمة التي قدّر البعث لتحقيقها.

وجمهور المفسرين جعلوا قوله «والصابون» مبتدأ وجعلوه مقدما من وتأخير وقدروا له خيرا محلوفا لدلالة خبر (إن) عليه، وأن أصل النظم: أن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى لهم أجرهم إلخ، والصابون كذلك، جعلوه كقول ضايعي بن الحارث:

فلئن وقبار بها لغريب

وبعض المفسرين قدروا تقادير أخرى أنهاها الألوسي إلى خمسة.

والذي سلكناه أوضح وأجرى على أسلوب النظم وأليق بمعنى هذه الآية وبعبء فمما يجب أن يؤقن به أن هذا اللفظ كذلك نزل، وكذلك نطق به النبي - صلى الله عليه وسلم - وكذلك تلقاه المسلمون منه وقرؤوه، وكتب في المصاحف، وهم عرب خلص، فكان لنا أصلا نتعرف منه أسلوبا من أساليب استعمال العرب في العطف وإن كان استعمالا غير شائع لكنه من الفصاحة والإيجاز بمكان، وذلك أن من الشائع في الكلام أنه إذا أتى بكلام موكد بحرف (إن) وأتى باسم إن وخبرها وأريد أنه يعطفوا على اسمها معطوفا هو

غريب في ذلك الحكم جيء بالمعطوف الغريب مرفوعا ليدلوا بذلك على أنهم أرادوا عطف الجمل لا عطف المفردات، فيقدّر السامع خبرا يقدره بحسب سياق الكلام. ومن ذلك قوله تعالى «أن الله بريء من المشركين ورسوله»، أي ورسوله كذلك، فإن براءته منهم في حال كونه من ذي نسيهم وصهرهم أمر كالغريب ليظهر منه أن آصرة الذين أعظم من جميع تلك الأواصر، وكذلك هذا المعطوف هنا لما كان الصابون أبعد عن الهدى من اليهود والتصارى في حال الجاهلية قبل مجيء الإسلام، لأنهم التزموا عبادة الكواكب، وكانوا مع ذلك نحق لهم النجاة إن آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا صالحا، كان الإتيان بلفظهم مرفوعا تنبيها على ذلك. لكن كان الجري على الغالب يقتضي أن لا يؤتى بهذا المعطوف مرفوعا إلا بعد أن تستوفي (إن) خبرها، إنما كان الغالب في كلام العرب أن يؤتى بالاسم المقصود به هذا الحكم مؤخرا، فأما تقديمه كما في هذه الآية فقد يشرأى للتأخر أنه ينافي المقصد الذي لأجله خولف حكم إعرابه، ولكن هذا أيضا استعمال عزيز، وهو أن يجمع بين مقتضيي حالين، وهما الدلالة على غرابة المخبّر عنه في هذا الحكم. والتنبيه على تعجيل الإعلام بهذا الخبر فإن الصابئين يكادون يأسون من هذا الحكم أو يأس منهم من يسمع الحكم على المسلمين واليهود. فنبه الكل على أن عفو الله عظيم لا يضيّق عن شمولهم، فهذا موجب التقديم مع الرفع، ولو لم يقدم ما حصل ذلك الاعتبار، كما أنه لو لم يدفع لصار معطوفا على اسم (إن) فلم يكن عطفه عطف جملة.

وقد جاء ذكر الصابئين في سورة الحج مقدّما على التّصارى ومنصوبا، فحصل هناك مقتضى حال واحدة وهو المبادرة بتعجيل الإعلام بشمول فصل القضاء بينهم وأتهم أمام عدل الله يساوون غيرهم.

ثم عطف ذلك كله بقوله «وعمل صالحا»، وهو المقصود بالذات من ربط السلامة من الخوف والحزن، به، فهو قيد في المذكورين كلهم من المسلمين وغيرهم، وأول الأعمال الصالحة تصديق الرسول والإيمان بالقرآن، ثم يأتي

انبثال الأوامر واجتناب المنهيات كما قال تعالى « وما أدراك ما العقبة - إلى قوله - ثم كان من الذين آمنوا » .

﴿ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ 70 ﴾

استئناف عاد به الكلام على أحوال اليهود وجرائمهم على الله وعلى رسوله . وذلك تعريض باليأس من هديهم بما جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم - وبأن ما قابلوا به دعوته ليس بدعا منهم بل ذلك ذابهم جيلا بعد جيل . وقد تقدم الكلام على أخذ الميثاق على اليهود غير مرة . أولاها في سورة البقرة .

والرسل الذين أرسلوا إليهم هم موسى وهارون ومن جاء بعدهما مثل يوشع بن نون وأشعيا وأرميا وحزقيال وداوود وعيسى . فالمراد بالرسل هنا الأنبياء : من جاء منهم بشرع وكتاب، مثل موسى وداوود وعيسى، ومن جاء معززا للشرع ميثاقا له، مثل يوشع وأشعيا وأرميا .

وإطلاق الرسول على النبي الذي لم يجئ بشريعة إطلاق شائع في القرآن كما تقدم، لأنه لما ذكر أنهم قتلوا فريقا من الرسل تعين تأويل الرسل بالأنبياء فإنهم ما قتلوا إلا أنبياء لا رسلا .

وقوله « كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا » إلخ انتصب « كلما » على الظرفية، لأنه دال على استغراق أزمنة متجئة الرسل إليهم فيدل على استغراق الرسل تبعاً لاستغراق أزمنة مجيئهم، إذ استغراق أزمنة وجود شيء يستلزم استغراق أفراد ذلك الشيء ، فما ظرفية مصدرية دالة على الزمان . وانتصب (كل) على التيابة عن الزمان لإضافته إلى اسم الزمان المبهم، وهو

(مَنَّا) الظرفية المصدرية. والتقدير: في كلِّ أوقات مجيء الرسل إليهم كذبوا ويقتلون. وانتصب «كَلِّمًا» بالفعلين وهو «كذبوا» ويقتلون» على التنازع.

وتقديم (كَلِّمًا) على العامل استعمال شائع لا يكاد يتخلف؛ لأنهم يريدون بتقديمه الاهتمام به، ليظهر أنه هو محلُّ الغرض المسوقة له جملة، فإن استمرار صنيعهم ذلك مع جميع الرسل في جميع الأوقات دليل على أنَّ التكذيب والقتل صارا سجيّتين لهم لا تتخلّفتان، إذ لم ينتظروا إلى حال رسول دون آخر ولا إلى زمان دون آخر، وذلك أظهر في فظاعة حالهم، وهي المقصود هنا.

وبهذا التقديم يُشربُ ظرف (كَلِّمًا) معنى الشرطية فيصير العامل فيه بمنزلة الجواب له، كما يصير أسماء الشرط متقدمة على أفعالها وأجوبتها في نحو «أينما تكونوا يدرككم الموت» . «إلا أن» (كَلِّمًا) لم يسمع الخزم بعدها ولذلك لم تعد في أسماء الشرط لأنَّ (كلّ) بعيد عن معنى الشرطية. والحق أن إطلاق الشرط عليها في كلام بعض النحاة تسامح. وقد أطلقه صاحب الكشف في هذه الآية، لأنه لم يجد لها سببا لفظيا يوجب تقديمها بخلاف ما في قوله تعالى «أفكَلِّمًا جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم» في سورة البقرة، وفي قوله «أو كَلِّمًا عاهدوا عهدا نبه فريق منهم» في تلك السورة؛ فإنَّ التقديم فيهما تبع لوقوعهما متصلتين بهمزة الاستفهام كما ذكرناه هناك، وإن كان قد سكت عليهما في الكشف لظهور أمرهما في تلك الآيتين.

فالأحسن أن تكون جملة «فريقا كذبوا» حالا من ضمير «إليهم» لاقرانها بضمير موافق لأصاحب الحال، ولأنَّ المقصود من الخبر تقطيع حال بني إسرائيل في سوء معاملتهم لهداتهم، وذلك لا يحصل إلا باعتبار كون المرسل إليهم هذه حالهم مع رسلهم. وليست جملة «فريقا كذبوا» وما تقدّمها من متعلّقات استثناء، إذ ليس المقصود الإخبار بأنَّ الله أرسل إليهم رسلا بل ببدلول هذا الحال.

وبهذا يظهر لك أنَّ التقسيم في قوله «فريقا كذبوا وفريقا يقتلون» ليس لرسول من قوله «كَلِّمًا جاءهم رسول» بل له «رُسلًا»، لأنَّنا اعتبرنا قوله «كَلِّمًا جاءهم

رسول» مقدّمًا من تأخير. والتقدير: وأرسلنا إليهم رسلا كذبوا منهم فريقا وقتلوا فريقا كلّمًا جاءهم رسول من الرسل. وبهذا نستغني عن تكلفات وتقدير في نظم الآية الآتي على أبرع وجوه الإيجاز وأوضح المعاني.

وقوله «بما لا تهوى أنفسهم» أي بما لا تحبّه. يقال: هوى يهوى بمعنى أحبّ ومآلت نفسه إلى ملابة شيء. إنّ بعثة الرسل القصد منها كبح الأنفس عن كثير من هواها الموقع لها في الفساد عاجلا والخسران آجلا، ولولا ذلك لترك الناس وما يهوّون، فالشرائع مشتملة لا محالة على كثير من منع النفوس من هواها. ولما وصفت بنو إسرائيل بأنهم يكذبون الرسل ويقتلونهم إذا جاءوهم بما يخالف هواهم علمنا أنّه لم يتخلّ رسول جاءهم من أحد الأمرين أو كليهما: وهما التكذيب والقتل. وذلك مستفاد من «كلّمًا جاءهم رسول»، فلم يبق لقوله «بما لا تهوى أنفسهم» فائدة إلاّ الإشارة إلى زيادة تقطيع جالهم من أنّهم يكذبون الرسل أو يقتلونهم في غير حالة يلتسمون لأنفسهم فيها عُدرا من تكليف بمشقة فادحة، أو من حدوث حادث نائرة، أو من أجل التمسك بدين يابون مفارقتة، كما فعل المشركون من العرب في مجيء الإسلام، بل لمجرد مخالفة هوى أنفسهم بعد أن أخذ عليهم الميثاق فقبلوه فتعطل بتمردهم فائدة التشريع وفائدة طاعة الأمة لهداياتها.

وهذا تعليم عظيم من القرآن بأنّ من حقّ الأمم أن تكون سائرة في طريق إرشاد علمائها وهداياتها، وأنّها إذا رامت حمل علمائها وهداياتها على مسaire أهوائها، بحيث يُعصّون إذا دُعوا إلى ما يخالف هوى الأقوام فقد حقّ عليهم الخسران كما حقّ على بني إسرائيل، لأنّ في ذلك قلبا للحقائق ومحاولة انقلاب التابع متبوعا والقائد مقودا، وأنّ قادة الأمم وعلماءها ونصحاءها إذا سايروا الأمم على هذا الخلق كانوا غاشين لهم، وزالت فائدة علمهم وحكمتهم واختلط المرعي بالهمل والخابل بالنايل، وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «من استرعاه الله رعية فغشها لم يشم رائحة الجنة». فالمشركون من العرب أقرب إلى المعذرة لأنّهم قابِلوا الرسول من أوّل وهلة

بقولهم «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»، وقال قوم شيعب «أصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا»، بخلاف اليهود آمنوا برسولهم ابتداء ثم انتقضوا عليهم بالكذب والتقتيل إذا حملوهم على ما فيه خيرهم مما لا يهوونَه .

وتقديم المفعول في قوله «ويقتلون» و«يقتلون» للمجرد الاهتمام بالتفصيل لأن الكلام مسوق مساق التفصيل لأحوال رُسل بني إسرائيل باعتبار ما لا قوه من قومهم ، ولأن في تقديم مفعول «يقتلون» رعاية على فاصلة الآي، فقدّم مفعول «كذبوا» ليكون المفعولان على وتيرة واحدة .

وجيء في قوله «ويقتلون» بصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية لامتنعاض تلك الحالة الفظيعة إبلاغا في التعجب من شناعة فاعليها .

والضمائر كلها راجعة إلى بني إسرائيل باعتبار أنهم أمة يخلّف بعض أجيالها بعضا ، وأنها رسخت فيها أخلاق متماثلة وعوائد متبعة بحيث يكون الخلف منهم فيها على ما كان عليه السلف؛ فلذلك أسندت الأفعال الواقعة في عصور متفاوتة إلى ضمائرهم مع اختلاف الفاعلين، فإن الذين قتلوا بعض الأنبياء فريق غير الذين اقتصروا على التكذيب .

﴿ وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾ ٧١

عطف على قوله «كذبوا» و«يقتلون» لبيان فساد اعتقادهم الناشئ عنه فاسد أعمالهم؛ أي فعلوا ما فعلوا من الفظائع عن تعمد بغرور، لا عن فلتة أو نائفة نفس حتى يُنَبِّهوا ويتوبوا . والضمائر البارزة عائدة مثل الضمائر المتقدمة في قوله «كذبوا» و«يقتلون» . وظنوا أن فعلهم لا تلحقهم منه فتنه .

والفتنة مَرَجَ أحوال الناس واضطرابُ نظامهم من جرّاء أضرار ومصائب متوالية، وقد تقدّم تحقيقها عند قوله «إنّما نحن فتنة» في سورة البقرة. وهي قد تكون عقابا من الله للناس جزاء عن سوء فعلهم أو تمحيصا لصداق إيمانهم لتعلو بذلك درجاتهم «إنّ الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات» الآية. وسمّى القرآن هاروت وماروت فتنة، وسمّى النبي ﷺ - صلى الله عليه وسلم - الدجال فتنة، وسمّى القرآن مزالّ الشيطان فتنة «لا يفتننكم الشيطان». فكان معنى الابتلاء ملازما لها.

والمعنى : وظنّوا أنّ الله لا يصيبهم بفتنة في الدّنيا جزاء على ما عاملوا به أنبياءهم، فهناك مجرور مقدّر دالّ عليه السياق، أي ظنّوا أنّ لا تنزل بهم مصائب في الدّنيا فأمنوا عقاب الله في الدّنيا بعد أن استخفّوا بعذاب الآخرة، وتوهموا أنّهم فنانجون منه، لأنّهم أبناء الله وأحبّاءه، وأنّهم لن تمسّهم النار إلّا أياما معدودة .

فمن يبدع لإيجاز القرآن أن. أو بما إلى سوء اعتقادهم في جزاء الآخرة وأنّهم نبذوا الفكرة فيه ظهريا وأنّهم لا يراقبون الله في ارتكاب القبائح ، وإلى سوء غفلتهم عن فتنة الدّنيا وأنّهم ضالّون في كلا الأمرين .

وذلك قوله، وحسبوا أنّ لا تكون فتنة على أنّهم لو لم يحسبوا ذلك لارتدعوا، لأنّهم كانوا أحرص على سلامة الدّنيا منهم على السلامة في الآخرة لانهطاط إيمانهم وضعف يقينهم .

وهذا شأن الأمم إذا فطّرت إليها الخذلان أنّ يفسد اعتقادهم ويختلط إيمانهم ويصير همّهم مقصورا على تدبير عاجلتهم، فإذا ظنّوا استقامة العاجلة أغضوا أعينهم عن الآخرة، فطلبوا السلامة من غير أسبابها، فأضاعوا الفوز الأبدي وتعلّقوا بالفوز العاجل فأساؤوا العمل فأصابهم العذابان العاجلُ بالفتنة والآجلُ .

واستعير «عَمُوا وضمّوا» للإعراض عن دلائل الرشاد من رسّلم وكتبهم

لأن العمى والصمم يوقعان في الضلال عن الطريق واتعمدا استفادة ما ينفع . فالجمع بين العمى والصمم جمع في الاستمارة بين أصناف حرمان الانتفاع بأفضل نافع، فلماذا حصل الإعراض عن ذلك غلب الهوى على النفوس، لأن الانسياق إليه في الجلبسة، فتجنبه محتاج إلى الوازع . فلماذا اتعمد الوازع جاء سوء الفعل ، ولذلك كان قوله «فعموا وصموا» مرادا منه معناه الكنائس أيضا، وهو أنهم أساءوا الأعمال وأفسدوا، فلذلك استقام أن يعطف عليه قوله ثم «تاب الله عليهم» . وقد تأكد هذا المراد بقوله في تذييل الآية «والله بصير بما يعملون» .

وقوله «ثم تاب الله عليهم» أي بعد ذلك الضلال والإعراض عن الرشد وما أعقبه من سوء العمل والفساد في الأرض .

وقد استفيد من قوله «أن لا تكون فتنة» وقوله «ثم تاب الله عليهم» أنهم قد أصابتهم الفتنة بعد ذلك العمى والصمم وما نشأ عنها عقوبة لهم، وأن الله لما تاب عليهم رفع عنهم الفتنة، ثم عموا وصموا، أي عادوا إلى ضلالهم القديم وعملهم الذميم؛ لأنهم مصرّون على حُبان أن لا تكون فتنة فأصابهم فتنة أخرى .

وقد وقف الكلام عند هذا العمى والصمم الثاني ولم يذكر أن الله تاب عليهم بعده، فلذلك على أنهم أعرضوا عن الحق لإعراضا شديدا مرة ثانية فأصابهم فتنة لم يتب الله عليهم بعدها .

ونبيّن أن ذلك إشارة إلى حادثين عظيمين من حوادث عصور بني إسرائيل بعد موسى - عليه السلام، والأظهر أنهما حادث الأسر البابلي إذ سَلَطَ الله عليهم (بختنصر) ملك (أشور) فدخل بيت المقدس مرات سنة 606 وسنة 598 وسنة 588 قبل المسيح . وأتى في ثالثها على مدينة أورشليم فأحرقها وأحرق المسجد وحمل جميع بني إسرائيل إلى بابل أسارى، وأن توبة الله عليهم كان مظهرها حين غلب (كورش) ملك (فارس) على الآشوريين واستولى على بابل سنة 530 قبل المسيح فأذن لليهود أن يرجعوا إلى بلادهم ويعمروها فرجعوا وبنوا مسجدهم .

وحادث الخراب الواقع في زمن (تيطس) القائد الروماني (وهو ابن
الأنباطور الروماني (وسبسيانوس) فإنه حاصر (أورشليم) حتى اضطّر اليهود
إلى أكل الجلود وأن يأكل بعضهم بعضاً من الجوع، وقتل منهم ألف ألف رجل،
وسبى سبعة وتسعين ألفاً، على ما في ذلك من مبالغة، وذلك سنة 69 للمسيح. ثم
قتله الأنباطور (أدريان) الروماني من سنة 117 إلى سنة 138 للمسيح فهدم
المدينة وجعلها أرضاً وخلط ترابها بالملح. فكان ذلك انقراض دولة اليهود
ومدينتهم وتفرقتهم في الأرض .

وقد أشار القرآن إلى هذين الحداثين بقوله « وقضينا إلى بني إسرائيل في
الكتاب لتفسيدن في الأرض مرتين ولتعلمن علوّاً كبيراً فإذا جاء وعد أولاهما
بعشنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان
وعداً مفعولاً ثم ردنا لكم الكثرة عليهم (1) وأمددناكم بأموال وبنين
وجعلناكم أكثر نفيراً إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء
وعد الآخرة ليسوعوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبرأوا
منّا عسكوا نصيراً (2) عسى ربكم أن يرحمكم » وهذا هو الذي اختاره القفال .
وفي الآية أقوال أخر استقصاها الفخر .

وقد دلّت (ثم) على تراخي الفعلين المعطوفين بها عن الفعلين المعطوف عليهما
وأن هنالك عميتين وصممتين في زمنين سابقين ولاحقين، ومع ذلك كانت
الضمائر المتصلة بالفعلين المعطوفين عين الضمائر المتصلة بالفعلين المعطوف
عليهما ، والذي سوغ ذلك أن المراد بيان تكرّر الأفعال في العصور وادعاء
أن الفاعل واحد، لأن ذلك شأن الأخبار والصفات المثبتة للأسم والمسجل
بها عليهم توارث السجاياب فيهم من حسن أو قبيح، وقد علم أن الذين عموا

(1) أي على البابليين بانتصار الفرس عليهم وكنتم موالين للفرس .

(2) الضمائر راجعة إلى عباد من قوله « عباداً لنا » ، وأصحاب الضمير هم غير
غير العباد الأولين .

وصَمَّوْا ثانية غير الذين عَمَّوْا وصَمَّوْا أول مرة، ولكنهم لما كانوا خلفا عن سلف، وكانوا قد أوزنوا أخلاقهم أبناءهم اعتبروا كالأبي الواحد، كقولهم: بنو فلان لهم تِرات مع بني فلان .

وقوله «كثير منهم» يدل من الضمير في قوله «ثم عَمَّوْا وصَمَّوْا»، قصد منه تخصيص أهل الفضل والصَّلاح منهم في كلِّ عصر بأنهم بُرَّاء مما كان عليه دهماءهم صدعا بالحق وثناء على الفضل .

وإذ قد كان مرجع الضميرين الأخيرين في قوله «ثم عَمَّوْا وصَمَّوْا» هو عين مرجع الضميرين الأولين في قوله «فَعَمَّوْا وصَمَّوْا» كان الإبدال من الضميرين الأخيرين المفيدُ تخصيصا من عمومهما، مفيدا تخصيصا من عموم الضميرين اللذين قبلهما بحكم المساواة بين الضمائر، إذ قد اعتُبرت ضمائر أمة واحدة، فإنَّ مرجع تلك الضمائر هو قوله «بني إسرائيل» . ومن الضروري أنه لا تخلصوا أمة ضالَّة في كلِّ جيل من وجود صالحين فيها، فقد كان في المتأخرين منهم أمثالُ عبد الله بن سلام، وكان في المتقدمين يُوشعُ وكالب اللذين قال الله في شأنهما «قال رجلا من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلا عليهما الباب» .

وقوله «والله بصير بما يعملون» تذييل. والبصير مبالغة في المبصر، كالحكيم بمعنى المُحكِّم، وهو هنا بمعنى الحكيم بكلِّ ما يقع في أفعالهم التي من شأنها أن يُبصرها النَّاس سواء ما أبصره النَّاس منها أم ما لم يبصروه ، والمقصود من هذا الخبر لازم معناه، وهو الإنذار والتذكير بأنَّ الله لا يخفى عليه شيء، فهو وعيد لهم على ما ارتكبوه بعد أن تاب الله عليهم .

وقرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر، وعاصم، وأبو جعفر، أن لا تكونَ - بفتح نونٍ - تكونُ على اعتبار (أنَّ) حرف مصدر ناصب للفعل. وقرأ أبو عمرو، وحزمة، ويعقوب، وخلف - بضم التَّوْن - على اعتبار (أنَّ) مخففة من (أنَّ) أخت (إنَّ) المكسورة الهمزة. وأنَّ إذا خففت يبطل عملها المعتاد وتبصر داخلية على جملة. وزعم بعض النحاة أنها مع ذلك عاملة، وأنَّ اسمها ملترزم الحذف، وأنَّ خبرها ملترزم كونه جملة.

وهذا توهم لا دليل عليه. وزاد بعضهم فزعم أن اسمها المحذوف ضمير الشأن .
وهذا أيضا توهم على توهم وليس من شأن ضمير الشأن أن يكون محذوفا لأنه
مجتلب للتأكيد، على أن عدم ظهوره في أي استعمال يقتد دعوى تقليده .

﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ
الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ رَّبِّيَ وَإِنَّهُم مِّنْ يُشْرِكُونَ
بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَا فِيهَا النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴾

استئناف ابتدائي لإبطال ما عليه التصاري ، يناسب الانتهاء من إبطال
ما عليه اليهود .

وقد مضى القول آنفا في نظير قوله « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو
المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا » ومن نسب إليه هذا القول من
طوائف التصاري .

والواو في قوله « وقال المسيح » واو الحال. والجملة حال «من الذين قالوا
إن الله هو المسيح» أي قالوا ذلك في حال نداء المسيح لبني إسرائيل بأن الله
ربه وربهم، أي لا شبهة لهم، فهم قالوا : إن الله اتحد بالمسيح، في حال أن
المسيح الذي يزعمون أنهم آمنوا به والذي نسبوه إليه قد كذبهم، لأن قوله :
رَبِّيَ وَرَبَّكُمْ، يناقض قولهم : إن الله هو المسيح، لأنه لا يكون إلا مربوفا، وذلك
مفاد قوله « رَبِّيَ » ، ولأنه لا يكون مع الله إله آخر، وذلك مفاد قوله « وَرَبَّكُمْ » ،
ولذلك عُبِّبَ بجملة «إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة» . فيجوز
أن تكون هذه الجملة حكاية لكلام صدر من عيسى - عليه السلام - فتكون
تعليلا للأمر بعبادة الله . ووقوع (إن) في مثل هذا المقام يقضي غناء فاء
التفريع وتقييد التعليل . وفي حكايته تعريض بأن قولهم ذلك قد أوقعهم في
الشرك وإن كانوا يظنون أنهم اجتنبوه حذرا من الوقوع فيما حذر منه

المسيح، لأنّ الذين قالوا: إنّ الله هو المسيح. أرادوا الاتحاد بالله وأنّه هو هو. وهذا قول اليعاقبة كما تقدّم آتفا وفي سورة النساء. وذلك شرك لا محالة، بل هو أشدّ، لأنّهم أشركوا مع الله غيره ومزجوه به فوقوا في الشرك وإن راموا تجنب تعدّد الآلهة، فقد أبطل الله قولهم بشهادة كلام من نسبوا إليه الإلهية إبطالا تاما.

وإن كانت الجملة من كلام الله تعالى فهو تذييل لإثبات كفرهم وزيادة تنبيه على بطلان معتقدتهم وتعريض بهم بأنّهم قد أشركوا بالله من حيث أرادوا التوحيد .

والضمير المقترون بإنّ ضمير الشأن يدلّ على العناية بالخبر الوارد بعده . ومعنى «حرّم الله عليه الجنة» منعها منه ، أي من الكون فيها .

والمأوى : المكان الذي يأوى إليه الشيء، أي يرجع إليه .

وجملة: وما للظالمين من أنصار، يحتمل أيضا أن تكون من كلام المسيح - عليه السلام - على احتمال أن يكون قوله «إنّه من يشرك بالله» من كلامه ، ويحتمل أن تكون من كلام الله تعالى تذيلا لكلام المسيح على ذلك الاحتمال، أو تذيلا لكلام الله تعالى على الاحتمال الآخر. والمراد بالظالمين المشركون «إنّ الشرك لظلم عظيم»، أي ما للمشركين من أنصار ينصرونهم ليقذوهم من عذاب النار .

فالتقدير : وماواه النار لا محالة ولا طمع له في التخلّص منه بواسطة نصير، فبالأحرى أن لا يتخلّص بدون نصير .

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثُلَاثٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

استئناف قصد منه الانتقال إلى إبطال مقالة أخرى من مقالات طوائف

النصارى، وهي مقالة (المَلَكَانِيَّةِ المُسَمَّيْنَ بِالْجَنَّاظِيَّةِ)، وعليها معظم طوائف النصارى في جميع الأرض. وقد تقدّم بيانها عند قوله تعالى «فَأَمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً» من سورة النساء، وأنّ قوله فيها «وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً» يجمع الردّ على طوائف النصارى كلّهم. والمراد بـ«قَالُوا» اعتقدوا فقالوا، لأنّ شأن القول أن يكون صادرا عن اعتقاد، وقد تقدّم بيان ذلك.

ومعنى قولهم «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ» أنّ ما يعرفه الناس أنّه الله هو مجموع ثلاثة أشياء، وأنّ المستحقّ للاسم هو أحد تلك الثلاثة الأشياء. وهذه الثلاثة قد عبّروا عنها بالأقانيم وهي: أقنوم الوجود وهو الذات المسمّى الله وسمّوه أيضا الأب؛ وأقنوم العليم وسمّوه أيضا الابن، وهو الذي اتّحد بعيسى وصار بذلك عيسى إلها؛ وأقنوم الحياة وسمّوه الرّوح القدس. وصار جمهورهم، ومنهم الرّكّوسية طائفة من نصارى العرب، يقولون: إنّهُ لَمَّا اتّحد بمريم حين حملها بالكلمة تألّثتْ مريم أيضا، ولذلك اختلفوا هل هي أمّ الكلمة أم هي أمّ الله.

فقوله «ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ» معناه واحد من تلك الثلاثة، لأنّ العرب تصوغ من اسم العدد من اثنين إلى عشرة، صيغة فاعِلٍ مضافا إلى اسم العدد المشتقّ هو منه لإرادة أنّه جزء من ذلك العدد نحو ثاني اثنين، فإنّ أرادوا أنّ المشتقّ له وزنُ فاعِلٍ هو الذي أكْمَلَ العدد أضافوا وزنَ فاعِلٍ إلى اسم العدد الذي هو أرقى منه فقالوا: رابعُ ثلاثة، أي جاعِلُ الثلاثة أربعة.

وقوله «وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ» عطف على جملة «لَقَدْ كَفَرَ» لبيان الحقّ في الاعتقاد بعد ذكر الاعتقاد الباطل.

ويجوز جعل الجملة حالا من ضمير «قَالُوا»، أي قالوا هذا القول في حال كونه مخالفا للواقع، فيكون كالتعليل لكفرهم في قولهم ذلك، ومعناه على الوجهين نفى عن الإله الحقّ أن يكون غير واحد فإنّ (من) لتأكيد عموم النفي فصار النفي بهما المقترنة بها مساويا للنفي بـ(لا) النافية للجنس في الدلالة على نفي الجنس نصّا.

وعدل هنا عن التثني بلا التبرئة فلم يُقبل (ولا إله إلا إله واحد) إلى قوله «وما من إله إلا إله واحد» اهتماما بإبراز حرف (من) الدالّ بعد التثني على تحقيق التثني؛ فإنّ التثني بحرف (لا) ما أفاد نفي الجنس إلا بتقدير حرف (من)، فلما قصدت زيادة الاهتمام بالتثني هنا جيء بحرف (ما) التائية وأظهر بعده حرف (من). وهذا مما لم يتعرض إليه أحد من المفسرين .

وقوله «إلا إله واحد» يفيد حصر وصف الإلهية في واحد فانثني التثني المحكي عنهم. وأمّا تعيين هذا الواحد من هو، فليس مقصودا تعيينه هنا لأنّ القصد إبطال عقيدة التثليث فإذا بطل التثليث، وثبتت الوحدانية تعيّن أنّ هذا الواحد هو الله تعالى لأنّه متفق على إلهيته، فلما بطلت إلهية غيره معه تمحضت الإلهية له فيكون قوله هنا «وما من إله إلا إله واحد» مساويا لقوله في سورة آل عمران «وما من إله إلا الله»، إلا أنّ ذكر اسم الله تقدّم هنا وتقدّم قول المبطلين (إنّه ثالث ثلاثة) فاستغني إثبات الوحدانية عن تعيينه. ولهذا صرح بتعيين الإله الواحد في سورة آل عمران في قوله تعالى «وما من إله إلا الله» إذ المقام اقتضى تعيين انحصار الإلهية في الله تعالى دون عيسى ولم يجر فيه ذكر لتعدد الآلهة .

وقوله «وإن لم يتنوها عما يقولون ليؤمننّ الذين كفروا منهم عذاب أليم» عطف على جملة «لقد كفر الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة» أي لقد كفروا كفرا إن لم يتنوها عنه أصابهم عذاب أليم. ومعنى «عما يقولون» أي عن قولهم المذكور آنفاهو «إنّ الله ثالث ثلاثة» . وقد جاء بالمضارع لأنّه المناسب للانتهاء إذ الانتهاء إتما يكون عن شيء مستمرّ كما ناسب قوله «قالوا» قوله «لقد كفر» ، لأنّ الكفر حصل بقولهم ذلك ابتداء من الزمان الماضي .

ومعنى «عما يقولون» عما يعتقدون، لأنّهم لو انتهوا عن القول باللسان وأضمرُوا اعتقاده لما نفعتهم ذلك، فلما كان شأن القول لا يصدر إلا عن اعتقاد كان صالحا لأن يكون كناية عن الاعتقاد مع معناه الصريح .

وأكد الوعيد بلام القسم في قوله «ليؤمننّ» ردّا لاعتقادهم أنّهم لا تستهم النار، لأنّ صلب عيسى كان كفارة عن خطايا بني آدم .

والمسّ مجاز في الإصابة، لأن حقيقة المسّ وضع اليد على الجسم، فاستعمل في الإصابة بجامع الاتصال، كقوله تعالى «والتّذين كذبوا بآياتنا بمسّهم العذاب بما كانوا يفسقون»، فهو دالّ على مطلق الإصابة من غير تقييد بشدة أو ضعف، وإنّما يُرجع في الشدّة أو الضعف إلى القرينة، مثل «أليم» هنا، ومثل قوله «بما كانوا يفسقون» في الآية الأخرى، وقال يزيد بن الحكم الكلابي من شعراء الحماسة :

مَسَّيْنَا مِنَ الْآبَاءِ شَيْئًا وَكُنَّا إِلَى حِسْبٍ فِي قَوْمِهِ غَيْرِ وَاضِعِ
أَي تَتَبَعْنَا أَصُولَ آبَائِنَا .

والمراد بالتّذين كفروا عينُ المراد بالتّذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة فعُدل عن التعبير عنهم بضميرهم إلى الصّلة المقرّرة لمعنى كفرهم المذكور آنفا بقوله «لقد كفر التّذين قالوا» إلخ، لقصد تكرير تسجيل كفرهم وليكون اسم الموصول موثقا إلى سبب الحكم المخبر به عنه . وعلى هذا يكون قوله «مِنْهُمْ» بيانا للتّذين كفروا قصد منه الاحتراس عن أن يتوهّم السامع أنّ هذا وعيد لكفّار آخرين .

ولمّا توعّدهم الله أعقب الوعيد بالترغيب في الهداية فقال «أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه». فالتوبة هي الإقلاع عمّا هو عليه في المستقبل والرجوع إلى الاعتقاد الحقّ . والاستغفار طلب مغفرة ما سلف منهم في الماضي والتّندّم عمّا فرط منهم من سوء الاعتقاد .

وقوله «والله غفور رحيم» تذييل يثّناء على الله بأنّه يغفر لمن تاب واستغفر ما سلف منه، لأنّ (غفور رحيم) من أمثلة المبالغة يدلّان على شدّة الغفران وشدّة الرحمة، فهو وعد بأنّهم إن تابوا واستغفروه رفع عنهم العذاب برحمته وصفح عمّا سلف منهم بغفرانه .

﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ﴾

وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَا كُلَّانَ الطَّعَامَ أَنْظُرْ كَيْفَ نَبِّينُ لَهُمْ
أَلَّا يَلَتْ ثُمَّ أَنْظُرْ أَنِّي يُؤْفَكُونَ ﴿٢٥﴾

استثناف لثبيان وصف المسيح في نفس الأمر ووصف أمه زيادة في إبطال معتقد النصارى لإلهية المسيح وإلهية أمه، إذ قد علم أن قولهم «إن الله ثالث ثلاثة» أرادوا به إلهية المسيح. وذلك معتقد جميع النصارى. وفرغت طائفة من النصارى يلقبون (بالركوسية) (وهم أهل ملة نصرانية صابغة) على إلهية عيسى إلهية أمه ولولا أن ذلك معتقدهم لما وقع التعرض لوصف مريم ولا للاستدلال على بشريتها بأتهما كانا يأكلان الطعام.

فقوله «ما المسيح ابن مريم إلا رسول» قصر موصوف على صفة، وهو قصر إضافي، أي المسيح مقصور على صفة الرسالة لا يتجاوزها إلى غيرها، وهي الإلهية. فالقصر قصر قلب لرد اعتقاد النصارى أنه الله.

وقوله «قد خلبت من قبله الرسل» صفة لرسول أريد بها أنه مساو للرسل الآخرين الذين مضوا قبله، وأنه ليس بدعا في هذا الوصف ولا هو مختص فيه بخصوصية لم تكن لغيره في وصف الرسالة. فلا شبهة للذين ادّعوا له الإلهية، إذ لم يجب بشيء زائد على ما جاءت به الرسل، وما جرت على يديه إلا معجزات كما جرت على أيدي رسل قبله، وإن اختلفت صفاتها فقد تساوت في أنها خوارق عادات وليس بعضها بأعجب من بعض، فما كان إحياؤه الموتى بحقيق أن يوهم إلهيته. وفي هذا نداء على غباوة القوم الذين استدّلوا على إلهيته بأنه أحيا الموتى من الحيوان فإن موسى أحيا العصا وهي جماد فصارت حية.

وجملة «وأمه صديقة» معطوفة على جملة «ما المسيح ابن مريم إلا رسول». والقصد من وصفها بأنها صديقة فهي أن يكون لها وصف أعلى من ذلك. وهو

وصف الإلهية، لأنّ المقام لإبطال قول الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة، إذ جعلوا مريم الأنوم الثالث . وهذا هو الذي أشار إليه قول صاحب الكشف إذ قال « أي وما أمّه إلاّ صديقة » مع أنّ الجملة لا تشتمل على صيغة حصر. وقد وجهه العلامة التفتزاني في شرح الكشف بقوله « الحصر الذي أشار إليه مستفاد من المقام والمعطف » (أي من مجموع الأمرين). وفي قول التفتزاني: والمعطف، نظر.

والصدّيقة صيغة مبالغة، مثل شرب وسبك، مبالغة في الشرب والتمسك، ولقّب امرئ القيس بالملك الضليل، لأنّه لم يهتد إلى ما يسترجع به ملك أبيه. والأصل في هذه الصيغة أن تكون مشتقة من المجرد الثلاثي. فالمعنى المبالغة في وصفها بالصدق، أي صدق وعد ربّها، وهو ميثاق الإيمان وصدق وعد النّاس . كما وُصف إسماعيل - عليه السّلام - بذلك في قوله تعالى « واذكر في الكتاب إسماعيل إنّّه كان صادق الوعد ». وقد لقّب يوسف بالصدّيق، لأنّه صدّق وعد ربه في الكفّ عن المحرّمات مع توفر أسبابها . وقيل : أريد هنا وصفها بالمبالغة في التصديق لقوله تعالى « وصدقت بكلمات ربّها »، كما لقّب أبو بكر بالصدّيق لأنّه أوّل من صدّق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما في قوله تعالى « والذي جاء بالصدّق وصدّق به »، فيكون مشتقاً من المزيد .

وقوله « كانا يأكلان الطّعام » جملة واقعة موقّع الاستدلال على مفهوم القصر الذي هو نفى إلهية المسيح وأمّه، ولذلك فصلت عن التي قبلها لأنّ الدليل بمنزله البيان ، وقد استدللّ على بشرتهما بإثبات صفة من صفات البشر، وهي أكل الطّعام. وإنّما اختيرت هذه الصّفة من بين صفات كثيرة لأنّها ظاهرة واضحة للنّاس، ولأنّها أثبتتها الأنجيل؛ فقد أثبتت أنّ مريم أكلت ثمر النخلة حين مخاضها ، وأنّ عيسى أكل مع الحواريين يوم الفصح خبزاً وشرب خمراً، وفي إنجيل لوقا إصحاح 22 « وقال لهم اشتبهت أن أكل هذا الفصح معكم قبل أن أنالتم لأنّي لا آكل منه بعد، وفي الصبح إذ كان راجعاً في المدينة جاع » .

وقوله «انظر كيف نبين لهم الآيات» استئناف للتعجب من حال الذين ادّعوا الإلهية لعيسى . والخطاب مراد به غير معين، وهو كل من سمع الحجج السابقة . واستعمل الأمر بالنظر في الأمر بالعلم لتشبيه العالم بالرأي والعلم بالرؤية في الوضوح والجلال ، وقد تقدمت نظائره . وقد أفاد ذلك معنى التعجب . ويجوز أن يكون الخطاب للرسل - عليه السلام - . والمراد هو وأهل القرآن .

و (كيف) اسم استفهام معلق لفعل «انظر» عن العمل في مفعولين، وهي في موضع المفعول به لـ«انظر» ، والمعنى انظر جواب هذا الاستفهام . وأريد مع الاستفهام التعجب كناية، أي انظر ذلك تجد جوابك أنه بيان عظيم الجلاء يتعجب الناظر من وضوحه .

والآيات جمع آية، وهي العلامة على وجود المطلوب، استمرت للحجة والبرهان تشبهه بالمكان المطلوب على طريقة المكنية، وإثبات الآيات له تخيل، شُبِّهت بآيات الطريق الدالة على المكان المطلوب .

وقوله «ثم انظر أنى يؤفكون» (ثم) فيه للترتيب الرتبي والمقصود أن التأمل في بيان الآيات يقتضي الانتقال من العجب من وضوح البيان إلى أعجب منه وهو انصرافهم عن الحق مع وضوحه .

و«يؤفكون» يصرفون، يقال : أفكته من باب ضرب، صرفه عن الشيء .

و (أنى) اسم استفهام يستعمل بمعنى من أين، ويستعمل بمعنى كيف . وهو هنا يجوز أن يكون بمعنى كيف (كما) في الكشف، وعليه فإثما عدل عن إعادة (كيف) فنسنا . ويجوز أن تكون بمعنى من أين، والنمى التعجب من أين يتطرق إليهم. الصّرف عن الاعتقاد الحق بعد ذلك البيان البالغ غاية الوضوح حتى كان بمحلّ التعجب من وضوحه. وقد علق (بأنى) فعل «انظر» الثانى عن العمل وحذف متعلق «يؤفكون» اختصاراً، لظهور أنهم يصرفون عن الحق الذى يبيته لهم الآيات.

﴿ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ 76 ﴾

لَمَّا كَانَ الْكَلَامُ السَّابِقَ جَارِيًا عَلَى طَرِيقَةِ خُطَابِ غَيْرِ الْمَعِينِ كَانَتْ جُمْلَةُ « قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ » آخِغَ مُسْتَأْنَفَةً ، أَمَرَ الرَّسُولَ بِأَنْ يُلَئِخَهُمْ مَا عَنُوا بِهِ . وَالظَّاهِرُ أَنَّ « أَتَعْبُدُونَ » خُطَابَ لَجَمِيعٍ مِنْ يَعْبُدُ شَيْئًا مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَالتَّصَارِي . وَالِاسْتِفْهَامُ لِلتَّوْبِيخِ وَالتَّغْلِيظِ مُجَازًا .

وَمَعْنَى « مِنْ دُونِ اللَّهِ » غَيْرِ اللَّهِ . فَمِنْ التَّوَكِيدِ ، وَ(دُونِ) اسْمٌ لِلْمُغَايِرِ ، فَهُوَ مُرَادِفٌ لِسَوَى ، أَيْ أَتَعْبُدُونَ مَعْبُودًا هُوَ غَيْرُ اللَّهِ ، أَيْ أَتَشْرِكُونَ مَعَ اللَّهِ غَيْرَهُ فِي الْإِلَهِيَّةِ . وَلَيْسَ الْمَعْنَى أَتَعْبُدُونَ مَعْبُودًا وَتَشْرِكُونَ عِبَادَةَ اللَّهِ . وَانْظُرْ مَا فَسَّرْنَا بِهِ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى « وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ » فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ ، فَالْمُخَاطَبُونَ كُلُّهُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ اللَّهَ وَيَشْرِكُونَ مَعَهُ غَيْرَهُ فِي الْعِبَادَةِ حَتَّى الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ فَهُمْ مَا عَبَدُوا الْمَسِيحَ إِلَّا لَزَعَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ حَلَّ فِيهِ فَقَدْ عَبَدُوا اللَّهَ فِيهِ ، فَشَمِلَ هَذَا الْخُطَابُ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الْعَرَبِ وَنَصَارَى الْعَرَبِ كُلَّهُمْ . .

وَلِذَلِكَ جِيءَ بِ(مَا) الْمُوصُولَةِ دُونَ (مَنْ) لِأَنَّ مُعْظَمَ مَا عُبِدَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَشْيَاءَ لَا تَعْقِلُ ، وَقَدْ غَلَبَ (مَا) لِمَا لَا يَعْقِلُ . وَلَوْ أُرِيدَ بِهِمَا لَا يَمْلِكُ عِيسَى وَآمَةُ كَمَا فِي الْكُشَافِ وَغَيْرِهِ وَجَعَلَ الْخُطَابَ خَاصًّا بِالتَّصَارِي كَانَ التَّعْبِيرُ عَنْهُ بِهِمَا صَحِيحًا لِأَنَّهُمَا تَسْتَعْمَلُ اسْتِعْمَالَ (مَنْ) ، وَكَثُرَ فِي الْكَلَامِ بَحِثُ يَكْثُرُ عَلَى التَّأْوِيلِ . وَلَكِنْ قَدْ يَكُونُ التَّعْبِيرُ بِمَنْ أَظْهَرَ .

وَمَعْنَى « لَا يَمْلِكُ ضَرًّا » لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ ، وَحَقِيقَةُ مَعْنَى الْمَلِكِ التَّمَكُّنُ مِنَ التَّصَرُّفِ بِدُونِ مَعَارِضٍ ، ثُمَّ أُطْلِقَ عَلَى اسْتَطَاعَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْأَشْيَاءِ بِدُونِ عَجْزٍ ، كَمَا قَالَ قَيْسُ بْنُ الْخَطِيمِ :

مَلَكَتْ بِهَا كَفْتِي فَأَنْهَرَ فَتْحَهَا يَرَى قَائِمٍ مِنْ دُونِهَا مَا وَرَاءَهَا

فإن كفته مملوكة له لا محالة، ولكنه أراد أنه تمكن من كفته تمام التمكن فدفن به الرمح دفعة عظيمة لم تخنه فيها كفته . ومن هذا الاستعمال نشأ إطلاق الملك بمعنى الاستطاعة القوية الثابتة على سبيل المنجاز المرسل كما وقع في هذه الآية ونظائرها « ولا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً - قل لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعاً - إن الذين يعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً » . فقد تعلق فعل الملك فيها بمعان لا بأشياء وذوات ، وذلك لا يكون إلا على جعل الملك بمعنى الاستطاعة القوية ألا ترى إلى عطف نفي على نفي الملك على وجه الترتي في قوله تعالى « ويعبدون من دون الله ما لا يملك رزقاً من السماوات والأرض شيئاً ولا يستطيعون » في سورة النحل . وقد تقدم أننا استعملنا آخر في قوله « قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم » .

وقدّم الضرّ على النفع لأنّ النفوس أشدّ تطلّعاً إلى دفعه من تطلّعها إلى جلب النفع، فكان أعظمّ ما يدفعهم إلى عبادة الأصنام أن يستدفعوا بها الأضرار بالنصر على الأعداء وتجنّبها إلحاق الأضرار بعابديها .

وجه الاستدلال على أن معبوداتهم لا تملك ضراً ولا نفعاً، وقوع الأضرار بهم وتخلّف النفع عنهم .

فجملة « والله هو السميع العليم » في موضع الحال، قصر بواسطة تعريف الجزأين وضمير الفصل، سبب التجدد والإغاثة في حالي السؤال وظهور الحالة ، على الله تعالى قصر ادّعاء بمعنى الكمال، أي ولا يسمع كلّ دعاء ويعلم كلّ احتياج إلا الله تعالى، أي لا عيسى ولا غيره ممّا عبّد من دون الله .

فالواو في قوله « والله هو السميع العليم » واو الحال . وفي موقع هذه الجملة تحقيق لإبطال عبادتهم عيسى ومريم من ثلاثة طرق: طريق القصر وطريق ضمير الفصل وطريق جملة الحال باعتبار ما تفيد من مفهوم مخالفه .

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴾

الخطاب لعموم أهل الكتاب من اليهود والنصارى. وتقدم تفسير نظيره في آخر سورة النساء .

والغلو مصدر غلا في الأمر: إذا جاوز حده المعروف . فالغلو الزيادة في عمل على المتعارف منه بحسب العقل أو العادة أو الشرع .

وقوله « غير الحق » منصوب على التثابة عن مفعول مطلق لفعل « تغلوا » أى غلوا غير الحق ، وغير الحق هو الباطل . وعدل عن أن يقال باطلا إلى « غير الحق » لما في وصف غير الحق من تشيع الموصوف . والمراد أنه مخالف للحق المعروف فهو مذموم ، لأن الحق محمود فغيره مذموم . وأريد أنه مخالف للصواب احترازاً عن الغلو الذي لا ضير فيه . مثل المبالغة في الثناء على العمل الصالح من غير تجاوز لما يقتضيه الشرع . وقد أشار إلى هذا قوله تعالى « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق » في سورة النساء . فمن غلوا اليهود تجاوزهم الحد في التمسك بشرع التوراة بعد رسالة عيسى ومحمد - عليهما الصلاة والسلام - . ومن غلوا النصارى دعوى إلهية عيسى . وتكذيبهم محمداً - صلى الله عليه وسلم - . ومن الغلو الذي ليس باطلاً هو مثل الزيادة في الوضوء على ثلاث غسلات فإنه مكروه .

وقوله « ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل » عطف على التثبي عن الغلو ، وهو عطف عام من وجه على خاص من وجه ؛ ففيه فائدة عطف العام على الخاص . وعطف الخاص على العام ، وهذا نهي لأهل الكتاب الحاضرين عن متابعة تعاليم الغلاة من أحبارهم ورهبانهم الذين أساءوا فهم الشريعة عن هوى منهم مخالف للدليل . فلذلك سمى تعاليمهم أهواء ، لأنها كذلك في نفس الأمر وإن كان المخاطبون لا يعرفون أنها أهواء فصلوا ودعوا إلى ضلالتهم

فاضلّوا كثيرا مثل (قيافا) حَبَر اليهود الذي كَفَّر عيسى - عليه السلام - وحكم بأنّه بقتل ، ومثل المجمع الملكاني الذي سجّل عقيدة التثليث .

وقوله « من قبل » معناه من قبلكم . وقد كثر في كلام العرب حذف ما تضاف إليه قبلُ وبعدُ وغيرُ وحسبُ ودونَ وأسماء الجهات ، وكثر أن تكون هذه الأسماء مبنية على الضمّ حينئذٍ ، ويندر أن تكون معربة إلا إذا نُكِّرت . وقد وجّه النحويّون حالة إعراب هذه الأسماء إذا لم تنكّر بأنها على تقدير لفظ المضاف إليه تفرقة بين حالة بنائها الغالبة وحالة إعرابها النادرة ، وهو كشف لسر لطيف من أسرار اللغة .

وقوله « وضلّوا عن سواء السبيل » مقابل لقوله « قد ضلّوا من قبل » فهذا ضلال آخر ، فتعيّن أن سواء السبيل الذي ضلّوا عنه هو الإسلام .

والسواء المستقيم ، وقد استعير الحقّ الواضح ، أي قد ضلّوا في دينهم من قبل مجيء الإسلام وضلّوا بعد ذلك عن الإسلام .

وقيل : الخطاب بقوله « يأهل الكتاب » للتصاري خاصة ، لأنّه ورد عقب مجادلة النصاري وأنّ المراد بالغلو التثليث ، وأنّ المراد بالقوم الذين ضلّوا من قبل هم اليهود . ومعنى التّهي عن متابعة أهوائهم التّهي عن الإتيان بمثل ما أتوا به بحيث إذا تأمل المخاطبون وجدوا أنفسهم قد اتبعوهم وإن لم يكونوا قاصدين متابعتهم ؛ فيكون الكلام تنفييرا للتصاري من سلوكهم في دينهم المماثل لسلوك اليهود ، لأنّ التصاري يبقضون اليهود ويعرفون أنّهم على ضلال .

﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَآءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ٧٧ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ٧٩ ﴾

جملة «لُعْن» مستأنفة استئنافاً ابتدائياً فيها تخلص بديع لتخصيص اليهود بالإحناء عليهم دون النصارى. وهي خبرية مناسبة لجملة «قد ضلّوا من قبل»، تنزّل منها منزلة الدليل، لأنّ فيها استدلالاً على اليهود بما في كتبهم وبما في كتب النصارى. والمقصود إثبات أنّ الضلال مستمرّ فيهم فإنّ ما بين داوود وعيسى أكثر من ألف سنة.

و(على) في قوله «على لسان داوود» للاستعلاء المجازي المستعمل في تمكّن الملابس، فهي استعارة تبعيّة لمعنى بقاء الملابس مثل قوله تعالى «أولئك على هدى من ربّهم». قصد منها المبالغة في الملابس، أي لعنوا بلسان داوود، أي بكلامه الملابس لسانه. وقد ورد في سفر الملوك وفي سفر المزامير أنّ داوود لعن الذين يبدّلون الدين، وجاء في المزمور الثالث والخمسين «الله من السماء أشرف على بني البشر لينظر هل من فاهم طالب الله كلّهم قد ارتدّوا معاً فسدوا - ثم قال - أخزيتهم لأنّ الله قد رفضهم ليت من صهيون خلاص إسرائيل» وفي المزمور 109 «قد انفتح عليّ فم الشرير وتكلّموا معي بلسان كذب أحاطوا بي وقتلوني بلا سبب - ثمّ قال - ينظرون إليّ وينغضون رؤوسهم - ثمّ قال - أمّا هم فيلعنون وأمّا أنت فتبارك، قاموا وخزّوا أمّا عبدك فيفرح» ذلك أنّ بني إسرائيل كانوا قد ثاروا على داوود مع ابنه ابشليم. وكذلك لعنهم على لسان عيسى متكرّر في الأناجيل. و«ذلك» إشارة إلى اللعن المأخوذ من لعن أو إلى الكلام السابق بتأويل المذكور. والجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً كأنّ سائلاً يسأل عن موجب هذا اللعن فأجيب بأنّه بسبب عصيانهم وعدوانهم، أي لم يكن بلا سبب. وقد أفاد اسم الإشارة مع باء التّسبية ومع وقوعه في جواب سؤال مقدّر أفاد مجموع ذلك مفاد التقصر، أي ليس لعنهم إلّا بسبب عصيانهم كما أشار إليه في الكشف وليس في الكلام صيغة قصر، فالخصر مأخوذ من مجموع الأمور الثلاثة. وهذه النّكته من غرر صاحب الكشف. والمقصود من الحصر أن لا يفضل النّاس في تعليل سبب اللعن فربّما أسندوه إلى سبب غير ذلك على عادة الضّلال في العنابة بالسفاسف

والتفريط في المهمات، لأنَّ التفتُّن لأسباب العقوبة أول درجات التوفيق. ومثَّل ذلك مثل البُله من الناس تصيبهم الأمراض المعضلة فيحسبونها من مسَّ الجنِّ أو من عين أصابهم ويعرضون عن العلل والأمباب فلا يعالجونها بدوائِها .

و(ما) في قوله «بما عصوا» مصدرية، أي بعصيانهم وكونهم معتدين، فعُدل عن التعبير بالمصدرين إلى التعبير بالفعلين مع (ما) المصدرية ليفيد الإعلان معنى تجدد العصيان واستمرار الاعتداء منهم، ولتفيد صيغة المضي أنَّ ذلك أمر قديم فيهم، وصيغة المضارع أنَّه متكرر الحدوث . فالعصيان هو مخالفة أوامر الله تعالى . والاعتداء هو إضرار الأنبياء . وإتباعه في جانب العصيان بالماضي لأنَّه تقرر فلم يقبل الزيادة، وعُبر في جانب الاعتداء بالمضارع لأنَّه مستمر، فإنَّهم اعتدوا على محمد — صلى الله عليه وسلم — بالتكذيب والمنافقة ومحاولة الفتك والكيد.

وجملة «كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه» مستأنفة استئنافا بياناً جواباً لسؤال ينشأ عن قوله «ذلك بما عصوا»، وهو أن يقال كيف تكون أمة كلها مُمالة على العصيان والاعتداء، فقال «كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه». وذلك أنَّ شأن المناكر أن يندبها الواحد أو التفرُّ القليل، فإذا لم يجدوا من خير عليهم تزايدوا فيها ففتت واتبعت فيها الدَّهماءُ بعضهم بعضاً حتى تعم ويُسى كونها مناكر فلا يهتدي الناس إلى الإقلاع عنها والتوبة منها فتصيبهم لعنة الله. وقد روى الترمذى وأبو داود من طرق عن عبد الله بن مسعود بالفاظ متقاربة قال : قال رسول الله : — صلى الله عليه وسلم — كان الرجل من بني إسرائيل يلقى الرجل إذا رآه على الذنب فيقول : يا هذا اتق الله ودع ما تصنع، ثمَّ يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وخيطه وشريكه، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم، ثمَّ قرأ «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى قَوْلِهِ «فَأَمْسُقُوا» ثُمَّ قَالَ «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَمُرَّنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَنَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَنَأْخُذَنَّ عَلَى يَدِ الظَّالِمِ وَلَنَأْطُرَّهُ» عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا أَوْ لَيَضْرِبَنَّ اللَّهُ قُلُوبَ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ أَوْ لِيَمْنُكُم كَمَا لَعَنَهُمْ » .

وأطلق التائي بصيغة المفاعلة على نهي بعضهم بعضا باعتبار مجموع الأمة وأن تائي فاعل المنكر منهم هو بصدد أن ينهاء المنهي عندما يرتكب هو منكرا فيحصل بذلك التائي. فالمفاعلة مقدرة وليست حقيقة، والقرينة عموم الضمير في قوله «فعلوه»، فإن المنكر إنما يفعله بعضهم ويسكت عليه البعض الآخر؛ وربما فعل البعض الآخر منكرا آخر وسكت عليه البعض الذي كان فعل منكرا قبله وهكذا، فهم يصنعون أنفسهم والمراد «بما يفعلون» تركهم التائي.

وأطلق على ترك التائي لفظ الفعل في قوله «لبس ما كانوا يفعلون» مع أنه ترك، لأن السكوت على المنكر لا يخلو من إظهار الرضا به والمشاركة فيه. وفي هذا دليل للقائلين من أئمة الكلام من الأشاعرة بأنه لا تكليف إلا بفعل، وأن المكلف به في التائي فعل، وهو الانتهاء، أي الكف، والكف فعل، وقد سمى الله الترك هنا فعلا. وقد أكد فعل الذم بإدخال لام القسم عليه للإقصاء في ذم.

﴿ تَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾

استثاف ابتدائي ذكر به حال طائفة من اليهود كانوا في زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأظهروا الإسلام وهم معظم المنافقين وقد دل على ذلك قوله «يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا»، لأنه لا يستغرب إلا لكونه صادرا ممن أظهروا الإسلام فهذا انتقال لشناعة المنافقين. والرؤية في قوله «ترى» بصرية، والخطاب للرسول. والمراد بكثير منهم كثير من يهود المدينة، بقرينة قوله «ترى»، وذلك

أن كثيرا من اليهود بالمدينة أظهروا الإسلام تفاقا، نظرا لإسلام جميع أهل المدينة من الأوس والخزرج فاستنكر اليهود أنفسهم فيها، فظاهروا بالإسلام ليكونوا عينا ليهود خيبر وقريظة والنضير . ومعنى «يتولون» يتخذونهم أولياء. والمراد بالذين كفروا مشركو مكة ومن حول المدينة من الأعراب الذين بقوا على الشرك. ومن هؤلاء اليهود كعب بن الأشرف رئيس اليهود فليته كان مواليا لأهل مكة وكان يغريهم بغزو المدينة. وقد تقدم أنهم المراد في قوله تعالى «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا» .

وقوله «أن سخط عليهم» (أن) فيه مصدرية دخلت على الفعل الماضي وهو جائز، كما في الكشف لقوله تعالى «ولولا أن تبشرك» ، والمصدر المأخوذ هو المخصوص بالذم . والتقدير : لبس ما قدمت بهم أنفسهم سخط الله عليهم ، فسخط الله مذموم. وقد أفاد هذا المخصوص أن الله قد غضب عليهم غضبا خاصا لمولاتهم الذين كفروا، وذلك غير مصرح به في الكلام فهذا من إيجاز الحذف . ولك أن تجعل المراد بسخط الله هو اللعنة التي في قوله «لعن الذين كفروا من بني إسرائيل» . وكون ذلك مما قدمت لهم أنفسهم معلوم من الكلام السابق .

وقوله «ولو كانوا يؤمنون بالله والنتى» إلخ الواو للحال من قوله «نرى كثيرا منهم» باعتبار كون المراد بهم المتظاهرين بالإسلام بقرينة ما تقدم، فالمعنى : ولو كانوا يؤمنون إيمانا صادقا ما اتخذوا المشركين أولياء . والمراد بالنتى محمد - صلى الله عليه وسلم - ، وبما أنزل إليه القرآن، وذلك لأن النتى نهى المؤمنين عن موالاة المشركين، والقرآن نهى عن ذلك في غير ما آية. وقد تقدم في قوله «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين» . وقد جعل مولاتهم للمشركين علامة على عدم إيمانهم بطريقة القياس الاستثنائي، لأن المشركين أعداء الرسول فمولاتهم لهم علامة على عدم الإيمان به. وقد تقدم ذلك في سورة آل عمران .

وقوله «ولكن» كثيرا منهم فاسقون» هو استثناء القياس، أي ولكن كثيرا من بني إسرائيل «فاسقون». فالضمير عائد إلى ما عاد إليه ضمير «ترى كثيرا منهم» «وفاسقون» كفرون، فلا عجب في موالاتهم المشركين لاتحادهم في مناواة الإسلام. فالمراد بالكثير في قوله «ولكن» كثيرا منهم فاسقون» عين المراد من قوله «ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا» فقد أعيدت النكرة نكرة وهي عين الأولى إذ ليس يلزم إعادتها معرفة. ألا ترى قوله تعالى «فإن» مع العسر يسرا» مع العسر يسرا». وليس ضمير «منهم» عائدا إلى «كثير» إذ ليس المراد أن الكثير من الكثير فاسقون بل المراد كلهم.

سورة النساء

الآية	الصفحة	الآية	الصفحة
لكن الله يشهد	44	لا يحب الله الجهر بالسوء من القول	5
إن الذين كفروا وصدوا	45	إن الذين يكفرون بالله ورسله	8
إن الذين كفروا وظلموا	46	يسألك أهل الكتاب	13
يا أيها الناس قد جاءكم الرسول	48	فيما نقضهم ميثاقهم	17
يا أهل الكتاب لا تغفلوا	50	وبكفرهم وقولهم على مريم	18
فآمنوا بالله ورسله	53	وما قتلوه يقينا	22
أن يستنكف المسيح	59	وإن من أهل الكتاب	24
يا أيها الناس قد جاءكم	62	فيظلم من الذين هادوا	25
يستفتونك قل الله يفتيكم	63	إنا أوحينا إليك	30

سورة المائدة

الآية	الصفحة	الآية	الصفحة
يأيها الذين آمنوا	137	يأيها الذين آمنوا	74
ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل	139	أحلت لكم بهيمة الأنعام	77
فبما نقضهم ميثاقهم	142	يأيها الذين آمنوا	81
ومن الذين قالوا إنا نصارى	145	وإذا حللتهم فاصطادوا	85
يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا	150	ولا يجرمنكم شنآن قوم	86
لقد كفر الذين قالوا إن الله هو		وتعاونوا على البر والتقوى	87
المسيح	151	حرمت عليكم الميتة	88
وقالت اليهود والنصارى	155	وأن تستقسموا بالأزلام	96
يا أهل الكتاب قد جاءكم	157	اليوم ينس الذين كفروا	99
وإذ قال موسى لقومه	160	اليوم أكملت لكم دينكم	102
قال رجلان من الذين يخافون	164	فمن اضطر في مخصصة	108
واتل عليهم نبأ ابني آدم	168	يسألونك ماذا أحل لهم	110
فبعث الله غرابا	173	وما علمتم من الجوارح مكلبين	113
فأصبح من النادمين	174	اليوم أحل لكم الطيبات	119
من أجل ذلك كتبنا	175	والمحصنات من المؤمنات	123
ولقد جاءتهم رسلنا	179	يأيها الذين آمنوا	125
انما جزاء الذين يحاربون الله	179	واذكروا نعمة الله عليكم	132
يأيها الذين آمنوا اتقوا الله	187	يأيها الذين آمنوا	134
إن الذين كفروا لو أن لهم	188	وعده الله الذين آمنوا	136

الصلحة	الآية	الصلحة	الآية
250	وليزيدن كثيرا منهم	189	والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
251	والقينا بينهم العداوة	194	الم تعلم أن الله له ملك السموات
251	كلما أوقدوا نارا للحرب	194	يا أيها الرسول لا يحزنك
252	ولو أن أهل الكتاب آمنوا	202	فإن جاموك فاحكم بينهم
253	ولو أنهم أقاموا التوراة	206	وكيف يحكمونك وعندهم التوراة
254	منهم أمة مقتصدة	207	إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور
255	يا أيها الرسول بلغ	213	وكتبتنا عليهم فيها
264	قل يا أهل الكتاب	217	وقفين على آثارهم
267	إن الذين آمنوا	220	وانزلنا إليك الكتاب
272	لقد أخذنا ميثاق	223	وإن أحكم بينهم
275	وحسبوا ألا تكون فتنة	227	أنحكم الجاهلية يبغون
280	لقد كفر الذين قالوا	228	يا أيها الذين آمنوا
281	لقد كفر الذين قالوا	234	يا أيها الذين آمنوا
284	ما المسيح ابن مريم	239	إنما وليكم الله ورسوله
288	قل أتبعون من دون الله	240	يا أيها الذين آمنوا
290	قل يا أهل الكتاب لا تغفلوا	242	قل يا أهل الكتاب
291	لعن الذين كفروا	243	وإذا جاموكم قالوا آمنا
294	ترى كثيرا منهم	248	وقالت اليهود يد الله

تَفْسِيرُ

التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ

ثَابِتُ

سَيِّدِ الْأَشْهُادِ الْأَمَامَةِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ الطَّاهِرِ عَاشُرِ

الْجُزْءِ السَّابِعِ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ
أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا
نُصْرَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِيصٌ وَرَهْبَانٌ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا
سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا
مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَامَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ
وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴾

فذلك لما تقدم من ذكر ما لاقى به اليهود والنصارى دعوة الاسلام
من الإعراض على تساوت فيه بين الطائفتين؛ فلما شنع من أحوال اليهود
ما يعرف منه عداوتهم للاسلام إذ قال : «وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل
إليك من ربك طغيانا وكفرا» ، فكررهما مرتين وقال : «تري كثيرا منهم
يتولون الذين كفروا» وقال : «وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا
بالكفر» فعلم تلوثهم في مضارة المسلمين وأذاهم . وذكر من أحوال
النصارى ما شنع به عقيدتهم ولكنه لم يحك عنهم ما فيه عداوتهم المسلمين
وقد نهى المسلمين عن اتخاذ الفريقين أولياء في قوله : «يأبها الذين
آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء» الآية . فجاء قوله : «لتجدن
أشد الناس عداوة» الآية فذلكه لحاصل ما تكنه ضمائر الفريقين نحو
المسلمين ، ولذلك فصلت ولم تعطف .

واللام في «لتجدن» لام القسم يقصد منها التأكيد ، وزادته نون التوكيد
تأكيدا .

والوجدان هنا وجدان قلبي ، وهو من أفعال العلم ، ولذلك يُعدّى إلى مفعولين ، وقد تقدّم عند قوله تعالى « ولتجدنهم أحرصّ الناس على حياة » في سورة البقرة .

وانتصب « عداوة » على تمييز نسبة « أشدّ » إلى الناس ، ومثله انتصاب « مودة » .

وذكر المشركين مع اليهود لمناسبة اجتماع الفريقين على عداوة المسلمين ، فقد أُلّف بين اليهود والمشركين بغض الإسلام ، فاليهود للحسد على مجيء النبوة من غيرهم ، والمشركون للحسد على أن سبقهم المسلمون بالاهتداء إلى الدين الحقّ ونهذ الباطل .

وقوله « ولتجدنّ أقربهم مودةً » أي أقرب الناس مودةً للمسلمين آمنوا ، أي أقرب للناس من أهل الملل المخالفة للإسلام . وهذان طرفان في معاملة المسلمين . وبين الطرفين فرق متفاوتة في بغض المسلمين ، مثل المجوس والصابئة وعبداء الأوثان والمعطّلة .

والمراد بالنصارى هنا الباقون على دين النصرانية لا محالة ، لقوله : « أقربهم مودةً للذين آمنوا » . فأما من آمن من النصارى فقد صار من المسلمين .

وقد تقدّم الكلام على نظير قوله : « الذين قالوا إنا نصارى » في قوله تعالى « ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم » ، المقصود منه إقامة الحجّة عليهم بأنهم التزموا أن يكونوا أنصاراً لله « قال الحواريون نحن أنصار الله » ، كما تقدّم في تفسير نظيره . فالمقصود هنا تذكيرهم بمضمون هذا القلب ليزدادوا من مودة المسلمين فيتبعوا دين الإسلام .

وقوله « ذلك » الإشارة إلى الكلام المتقدّم ، وهو أنهم أقرب مودة للذين آمنوا .

والباء في قوله « بأذنّ منهم قسيسين » باء السببية ، وهي قيد معنى لام التعليل .

والضمير في قوله « منهم » راجع إلى النصاري .

والقسيسون جمع سلامة لقسيس بوزن سجين . ويقال قسّ - يفتح القاف وتشديد السين - وهو عالم دين النصرانية . وقال قطرب : هي بلغة الروم . وهذا مما وقع فيه الوقاق بين اللتين .

والرهبان هنا جمع راهب ، مثل رُكبان جمع راكب ، وفُرسان جمع فارس ، وهو غير مقيس في وصف على فاعل . والراهب من النصاري المنقطع في دير أو صومعة للعبادة . وقال الراغب : الرهبان يكون واحدا وجمعا ، فمن جعله واحدا جمعة على رهايين ورهبانية . وهذا مروى عن الفقهاء . ولم يحك الزمخشري في الأساس أن رهبان يكون مفردا . وإطلاقه على الواحد في يست أنشده ابن الأعرابي :

لو أبصرت رهبانَ ديرٍ بالجبل لانحدر الرهبان يسعى وينزل

وإنما كان وجود القسيسين والرهبان بينهم سببا في اقتراب مودتهم من المؤمنين لما هو معروف بين العرب من حسن أخلاق القسيسين والرهبان وتواضعهم وتسامحهم . وكانوا متشربين في جهات كثيرة من بلاد العرب يعمرون الأديرة والصوامع والبيع ، وأكثرهم من عرب الشام الذين بلغتهم دعوة النصرانية على طريق الروم ، فقد عرفهم العرب بالزهد ومسالمة الناس وكثر ذلك في كلام شعرائهم . قال النابغة :

لو أنّها برزت لأشمت راهيب عبدَ الله صرورة متعبّد
لركنا لطلعتها وحن حديثها ولخالفه رثدا وإن لم يرثد

فوجود هؤلاء فيهم وكونهم رؤساء دينهم ممّا يكون سببا في صلاح أخلاق أهل ملّتهم . والاستكبار السين والتاء فيه للمبالغة . وهو يطلق على

التكبر والتعاضم ، ويطلق على المكابرة وكراهية الحق ، وهما متلازمان .
فالمراد من قوله « لا يستكبرون » أنهم متواضعون منصفون .

وضمير « وأنهم لا يستكبرون » يجوز أن يعود إلى ما عاد إليه ضمير
« بأن منهم » ، أي وأن الذين قالوا إنا نصارى لا يستكبرون ، فيكون قد
أثبت التواضع لجميع أهل ملة النصرانية في ذلك العصر . وقد كان نصارى
العرب متحلّين بمكارم من الأخلاق . قال النابغة بن ذؤانج :
وكانوا منتصرين :

مَجَلَّتْهُمْ ذَاتُ الْإِلَهِ وَدِينُهُمْ قَوْمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ
وَلَا يَحْسِبُونَ الْخَيْرَ لَا شَرَّ بَعْدَهُ وَلَا يَحْسِبُونَ الشَّرَّ ضَرْبَةَ لَا رَبَّ

وظاهر قوله « الذين قالوا إنا نصارى » أن هذا الخلق وصف للنصارى
كلّهم من حيث إنهم نصارى فيتعيّن أن يحمل الموصول على العموم العرفي ،
وهم نصارى العرب ، فإن اتّباعهم النصرانية على ضعفهم فيها ضمّ إلى
بكارم أخلاقهم العربية مكارم أخلاق دينية ، كما كان عليه زهير وليبد
ورقة بن نوفل وأضرابهم .

وضمير « وأنهم لا يستكبرون » عائد إلى « قسيسين ورجالنا » لأنّه
أقرب في الذكر ، وهذا يشعر به إعادة قوله « وأنهم » ، ليكون إيحاء
إلى تفسير الأسلوب في معاد الضمير ، وتكون ضمائر الجمع من
قوله « وإذا سمعوا - إلى قوله - فأناهم الله » تابعة لضمير
« وأنهم لا يستكبرون » .

وقرينة صرف الضمائر المتشابهة إلى معادّين هي سياق الكلام .
ومثله وارد في الضمائر كقوله تعالى « وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا » .
فضمير الرفع في « عمروها » الأول عائد إلى غير ضمير الرفع في « عمروها »
الثاني . وكقول عباس بن مرداس :

عُدْنَا وَلَوْلَا تَحَنُّنُ أَحَدَقَ جَمْعُهُمْ بِالْمُسْلِمِينَ وَأَحْرَزُوا مَا جَمَعُوا
يريد بضمير (أحرزوا) جماعة المشركين ، وبضمير (جمعوا) جماعة
المسلمين .

ويعتد هذا ما ذكره الطبري والواحدي وكثير من المفسرين عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما : أن المعنى في هذه الآية ثمانية من نصارى الشام كانوا في بلاد الحبشة وأتوا المدينة مع اثني وستين راهبا من الحبشة مصاحبين للمسلمين الذين رجعوا من هجرتهم بالحبشة وسمعوا القرآن وأسلموا . وهم : بَحِيرَا الراهب ، وإدريس ، وأشرف ، وأبرهة ، وثمامة ، وقثم ، ودريد ، وأيمن ، أي يَمَن يحسنون العربية ليتمكنوا من فهم القرآن عند سماعه . وهذا الوفد ورد إلى المدينة مع الذين عادوا من مهاجرة الحبشة ، ستة سبع فكانت الإشارة إليهم في هذه الآية تذكيرا بفضلهم . وهي من آخر ما نزل ولم يعرف قوم معينون من النصارى أسلموا في زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - . ولعل الله أعلم رسوله بفريق من النصارى آمنوا بمحمد - صلى الله عليه وسلم - في قلوبهم ولم يتمكنوا من لقائه ولا من إظهار إيمانهم ولم يبلغهم من الشريعة إلا شيء قليل تمسكوا به ولم يعلموا اشتراط إظهار الإيمان المسمى بالإسلام ، وهؤلاء يشبه حالهم حال من لم يبلغه الدعوة ، لأن بلوغ الدعوة متفاوت المراتب . ولعل هؤلاء كان منهم من هو بأرض الحبشة أو باليمن . ولا شك أن النجاشي (أصحح) منهم . وقد كان بهذه الحالة أخبر عنه بذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - .

والمقصود أن الأمة التي فيها أمثال هؤلاء تكون قرية من مودة المسلمين .

والرسول هو محمد - صلى الله عليه وسلم - كما هو غالب عليه في إطلاقه في القرآن . وما أنزل إليه هو القرآن .

والخطاب في قوله « ترى أعينهم » للنبي - صلى الله عليه وسلم - .
 إن كان قد رأى منهم من هذه صفته ، أو هو خطاب لكل من يصح أن يرى .
 فهو خطاب لغير معين ليعم كل من يخاطب .

وقوله : « تقيض من الدمع » معناه يفيض منها الدمع لأن حقيقة
 التقيض أن يسند إلى المائع المتجاوز حكاويه فيسيل خارجا عنه . يقال : فاض
 الماء ، إذا تجاوز ظرفه . وفاض الدمع إذا تجاوز ما يفورق بالعين .

وقد يسند التقيض إلى الظرف على طريقة المجاز العقلي ، فيقال : فاض
 الوادي ، أي فاض ماؤه ، كما يقال : جرى الوادي ، أي جرى ماؤه . وفي
 الحديث : « ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه » . وقد يقرنون هذا
 الإسناد بتمييز يكون قرينة للإسناد المجازي فيقولون : فاضت عينه دما ،
 بتحويل الإسناد المسمى بتمييز النسبة ، أي قرينة النسبة المجازية . فأما
 ما في هذه الآية فلإجراؤه على قول نحاة البصرة يمنع أن يكون (من) الداخلة
 على الدمع هي البيانية التي يجر بها اسم التمييز ، لأن ذلك عندهم ممنوع
 في تمييز النسبة ، فتكون الآية منسوجة على منوال القلب للمبالغة ، قلب
 قول الناس المتعارف : فاض الدمع من عين فلان ، فقيل : « أعينهم
 تقيض من الدمع » فحرف (من) حرف ابتداء .

وإذا أجرى على قول نحاة الكوفة كانت (من) بيانية جارة لاسم التمييز .
 وتعريف الدمع تعريف الجنس ، مثل : طبخت النفس .

(من) في قوله « ميا عرفوا » تعليلية ، أي سبب فيضها ما عرفوا
 عند سماع القرآن من أنه الحق الموعود به . ف(من) قائمة مقام المفعول
 لأجله كما في قوله : « تروا وأعينهم تقيض من الدمع حزنا » ، أي ففاضت
 أعينهم من انفعال البهجة بأن حضروا مشهد تصديق عيسى فيما بشر به ،
 وأن حضروا الرسول الموعود به ففاضوا بالفضيتين . و (من) في قوله

« من الحق » بيانية . أي ممّا عرفوا ، وهو الحقّ الخاصّ . أو تعيضية ، أي ممّا عرفوه وهو النبيّ السّعود به الذي خبره من جملة الحقّ الذي جاء به عيسى والنبيّون من قبله .

وجملة « يقولون » حال ، أي قفيض أعينهم في حال قولهم هذا . وهذا القول يجوز أن يكون علنا ، ويجوز أن يكون في خوتبتهم .

والمراد بالشاهدين الذين شهدوا بعثة الرسل وصدّقوهم . وهذه فضيلة عظيمة لم تحصل إلاّ في أزمان ابتداء دعوة الرسل ولا تحصل بعد هذه المرة . وتلك الفضيلة أنّها المبادرة بتصديق الرسل عند بعثتهم حين يكذّبهم الناس بادئ الأمر ، كما قال ورقة : يا ليتني أكون جدّعا إذ يُخرّجك قومك . أي تكليبيّا منهم . أو أرادوا فاكثنا مع الشاهدين الذين أنبأهم عيسى — عليه السلام — ببعثة الرسل الذي يجيء بعده ، فيكونوا شهادة على مجيئه وشهادة بصدق عيسى . ففي إنجيل متى عدد 24 من قول عيسى « ويقوم أنبياء كذّبة كثيرون ويُضِلُّون كثيرين ولكن الذي يصير إلى المتّهيّ فهذا يخلص ويفوز بشارة الملكوت هذه شهادة لجميع الأمم » . وفي إنجيل يوحنا عدد 15 من قول عيسى « ومتى جاء المعزّي روح الحقّ الذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي وتشهدون أنّهم أيضا لأنكم معي من الابتداء » . وإنّ لِكَلِمَةِ « الحقّ » وكلمة « الشاهدين » في هذه الآية موقعاً لا تغني فيه غيرهما لأنهما تشيران إلى ما في بشارة عيسى — عليه السلام — .

وقوله « وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحقّ » ، هو من قولهم ، فيحتمل أنّهم يقولونه في أنفسهم عندما يخامرهم التردّد في أمر النزوع عن دينهم القديم إلى الدخول في الإسلام . وذلك التردّد يعرض للمعتقد عند الهمّ بالرجوع عن اعتقاده وهو المسمّى بالنظر ؛ ويحتمل أنّهم يقولونه لمن يعارضهم من أهل ملّتهم أو من إخوانهم ويشكّكهم فيما عزموا عليه ، ويحتمل أنّهم يقولونه لمن يعيّرهم من اليهود

أَوْ غَيْرَهُمْ بَأْتَهُمْ لَمْ يَتَصَلَّبُوا فِي دِينِهِمْ . فقد قيل : إِنَّ الْيَهُودَ عَيَّرُوا النَّفَرَ
الَّذِينَ أَسْلَمُوا ، إِذَا صَحَّ خَبَرُ إِسْلَامِهِمْ . وقدَّم القول في تركيب « ما لنا
لَا نَقْعَلُ » عند قوله تعالى « وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » في سورة النساء .

وجملة « ونطمع » يجوز أن تكون معطوفة على جملة « ما لنا لا نؤمن » .
ويحتمل أن تكون الواو للحال ، أي كيف تترك الإيمان بالحق وقد كنّا
من قبل طامعين أن يجعلنا ربنا مع القوم الصالحين مثل الحواريين ، فكيف
نُفَلِّتَ مَا عَنَّا لَنَا مِنْ وَسَائِلِ الْحَصُولِ عَلَى هَذِهِ الْمُنْقَبَةِ الْجَلِيلَةِ . ولا يصح جعلها
معطوفة على جملة « نؤمن » لثلاث تكون معمولة للنفي ، إذ ليس المعنى على
ما لنا لا نطمع ، لأنّ الطمع في الخير لا يتردد فيه ولا يلام عليه حتى
يحتاج صاحبه إلى الاحتجاج لنفسه بـ (ما لنا لا نفعل) .

﴿ فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ ٥٥

تضريح على قوله يقولون : رَبَّنَا آمَنَّا .. إلى آخر الآية . ومعنى
(أثابهم) أعطاهم الثواب . وقد تقدّم القول فيه عند تفسير قوله تعالى :
« لَمُتُّوبَةٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ » في سورة البقرة .

والباء في قوله « بما قالوا » للسببية . والمراد بالقول القول الصادق
وهو المطابق للواقع ، فهو القول المطابق لاعتقاد القلب ، وما قالوه هو ما
حكى بقوله تعالى « يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ .. » الآية .
وأُثَابٌ يُعْدَى إِلَى مَفْعُولَيْنِ عَلَى طَرِيقَةِ بَابِ أُعْطِيَ ، « فِجَنَاتٍ » مفعوله الثاني ،
وهو المفعول لهم . والإشارة في قوله « وذلك جزاء المحسنين » إلى الثواب
المأخوذ من « أثابهم » ولك أن تجعل الإشارة إلى المذكور وهو الجنّات وما
بها من الأنهار وخلودهم فيها . وقد تقدّم نظير ذلك عند قوله تعالى في
سورة البقرة « عَوَّانٌ يَنْصُرُكَ » .

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَتَبُوا بَيِّنَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ
الْجَحِيمِ ﴾ ٥٥

هذا تميم واحتراس ، أي والذين كفروا من النصارى وكذبوا بالقرآن
هم بضد الذين أثابهم الله جنات تجري من تحتها الأنهار .

وأصحاب الجحيم ملازموه . والجحيم جهنم . وأصل الجحيم النار
المظيمة تجعل في حفرة ليلوم لهيبها . يقال : نار جحمة ، أي شديدة اللمب .
قال بعض الطائيين من الجاهلية من شعراء الحماسة :

نحن حبسنا بنى جديلة في نار من الحرب جحمة الضرم

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ
وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ٥٦ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ
حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ٥٧ ﴾

استئناف ابتدائي خطاب للمؤمنين بأحكام تشريعية ، وتكملة على صورة
التفريع جاءت لمناسبة ما تقدم من الثناء على القسيسين والرهبان . وإذ قد
كان من سنتهم المبالغة في الزهد وأحدثوا رهبانية من الانقطاع عن التزويج
وعن أكل اللحوم وكثير من الطيبات كالتدهن وتزفيه الحالة وحسن اللباس ؛
فبه الله المؤمنين على أن الثناء على الرهبان والقسيسين بما لهم من الفضائل
لا يقتضي اطراد الثناء على جميع أحوالهم الرهبانية . وصادف أن كان بعض
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد طمعت نفوسهم إلى التقلل من التعلق
بلذائذ العيش اقتداء بصاحبهم سيد الزاهدين - صلى الله عليه وسلم - . روى
الطبري والواحدي أن قفرا تنافوا في الزهد . فقال أحدهم : أما أنا فأقوم الليل

لا أنام ، وقال الآخر : أما أنا فأصوم النهار ، وقال آخر : أما أنا فلا آتي النساء ، فبلغ خبرهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فبعث إليهم ، فقال : « أَلَمْ أَنْبِأْكُمْ قَلْتُمْ كَذَا . قَالُوا : بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَمَا أَرَدْنَا إِلَّا الْخَيْرَ ، قَالَ : لَكِنِّي أَقُومُ وَأَنَامُ ، وَأَصُومُ وَأَفْطِرُ ، وَآتِي النِّسَاءَ ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي » فنزلت هذه الآية . ومعنى هذا في صحيح البخاري ومسلم عن أنس بن مالك وليس فيه أن ذلك سبب نزول هذه الآية .

وروي أن ناسا منهم ، وهم : أبو بكر ، وعلي ، وابن مسعود ، وابن عمر ، وأبو ذر ، وسالم مولى أبي حليفة ، والمقداد بن الأسود ، وسلمان الفارسي ، ومعل بن مقرر اجتمعوا في دار عثمان بن مظعون واتفقوا على أن يرفضوا أشغال الدنيا ، ويتركوا النساء ويترهبوا . فقام رسول الله فغلظ فيهم المقالة ، ثم قال « إنما هلك من كان قبلكم بالشدائد ، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم فاولئك بقاياهم في الديار والصوامع .. » فنزلت فيهم هذه الآية . . وهذا الخبر يقتضي أن هذا الاجتماع كان في أول مدة الهجرة لأن عثمان بن مظعون لم يكن له دار بالمدينة وأسكنه النبي - صلى الله عليه وسلم - في دار أمّ العلاء الأنصارية التي قيل : إنها زوجة زيد بن ثابت ، وتوفي عثمان بن مظعون سنة الثنتين من الهجرة . وفي رواية : أن ناسا قالوا إن الأنصارى قد حرّموا على أنفسهم فحنن نحن نحرّم على أنفسنا بعض الطيبات فحرّم بعضهم على نفسه أكل اللحم ، وبعضهم النوم ، وبعضهم النساء : وأنهم ألزموا أنفسهم بذلك بأيمان حلفوها على ترك ما التزموا تركه . فنزلت هذه الآية .

وهذه الأخبار متظافرة على وقوع انصراف بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم - إلى المبالغة في الزهد واردة في الصحيح ، مثل حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي . قال : قال لي رسول الله « أَلَمْ أَخْبَرْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ ، قُلْتَ : لَأَتِي أَفْعَلُ ذَلِكَ . قَالَ : فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ هَجَمَتْ عَيْنُكَ وَتَهَيَّأَتْ نَفْسُكَ .

وإنّ لنفسك عليك حقّاً ولأهلك عليك حقّاً ، فصم وأفطر وقم وتم . وحديث سلمان مع أبي الدرداء أنّ سلمان زار أبا الدرداء فصنع أبو الدرداء طعاماً فقال لسلمان : كلّ فإتي صائم ، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال : نم ، فنام ، ثم ذهب يقوم فقال : نم ، فنام . فلما كان آخر الليل قال سلمان : قم الآن ، وقال سلمان : إنّ لربك عليك حقّاً ولنفسك عليك حقّاً ولأهلك عليك حقّاً فأعط كلّ ذي حقّ حقه . فأتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكر ذلك له . فقال النبي عليه الصلاة والسلام : « صدق سلمان » . وفي الحديث الصحيح أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - ، قال : أما أنا فأقوم وأرقد وأصوم وأفطر وأنزّج النساء فمن رغب عن سنّتي فليس منّي .

والنهي إنّما هو عن تحريم ذلك على النفس . أمّا ترك تناول بعض ذلك في بعض الأوقات من غير التزام ولقصد التربية للنفس على التصرّ على الحرمان عند عدم الوجدان ، فلا بأس به بمقدار الحاجة إليه في رياضة النفس . وكذلك الإعراض عن كثير من الطيّبات للتطلّع على ما هو أعلى من عبادة أو شغل بعمل نافع وهو أعلى الزهد ، وقد كان ذلك سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وخاصة من أصحابه ، وهي حالة تناسب مرتبته ولا تناسب مع بعض مراتب الناس ، فالتطلّع إليها تعسير ، وهو مع ذلك كان يتناول الطيّبات دون تشوّف ولا تطلّع . وفي تناولها شكر الله تعالى ، كما ورد في قصة أبي الدحداح حين حلّ رسول الله وأبو بكر وعمر في حائطه وأطعمهم وسقاهم . وعن الحسن البصري : أنّه دُعِيَ إلى طعام ومعه فرقد السبخي (1) وأصحابه فجلسوا على مائدة فيها ألوان من الطعام دجاج مسمّن وفالوذ فاعتزل فرقد نأجية . فسأله الحسن : أصائم أنت ، قال : لا ولكنّي أكره الألوان لأنّي

(1) فرقد بن يعقوب الازميني من اصحاب الحسن توفي سنة 131 نزيل السبخة .
موضع بالبصرة .

لا تؤدّي شكره ، فقال له : الحسن : أفشرب الماء البارد قال : نعم ، قال : إنّ نعمة الله في الماء البارد أكثر من نعمته في الفالوذج .

وليس المراد من النهي أن يلفظ بلفظ التحريم خاصة بل أن يتركه تشديدا على نفسه سواء لفظ بالتحريم أم لم يلفظ به .

ومن أجل هذا النهي اعتبر هذا التحريم لغوا في الإسلام فليس يلزم صاحبه في جميع الأشياء التي لم يجعل الإسلام للتحريم سبيلا إليها وهي كلّ حال عدا تحريم الزوجة . ولذلك قال مالك فيمن حرّم على نفسه شيئا من الحلال أو عمّم فقال : الحلال على حرام ، أنّه لا شيء عليه في شيء من الحلال إلا الزوجة فإنّها تحرم عليه كالبهائم ما لم ينو إخراج الزوجة قبل النطق بصيغة التحريم أو يخرجها بلفظ الاستثناء بعد النطق بصيغة التحريم ، على حكم الاستثناء في اليمين . ووجهه أنّ عقد العصمة يتطرق إليه التحريم شرعا في بعض الأحوال ، فكان التزام التحريم لازما فيها خاصة ، فإنّه لو حرّم الزوجة وحدها حرمت ، فكذلك إذا شملها لفظ عام . ووافق الشافعي . وقال أبو حنيفة : من حرّم على نفسه شيئا من الحلال حرّم عليه تناوله ما لم يكفر كفارة يمين ، فإنّ كفر حلّ له إلا الزوجة . وذهب مسروق وأبو سلمة إلى عدم لزوم التحريم في الزوجة وغيرها .

وفي قوله تعالى « لا تحرموا طيبات ما أحلّ الله لكم » تنبيه لفقههاء الأمة على الاحتراز في القول بتحريم شيء لم يقم الدليل على تحريمه ، أو كان دليله غير بالغ قوة دليل النهي الوارد في هذه الآية .

ثم إنّ أهل الجاهلية كانوا قد حرّموا أشياء على أنفسهم كما تضمنته سورة الأنعام ، وقد أبطلها الله بقوله : « قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » ، وقوله « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله » ، وقوله « قل أذكركم حرّم أم الأنثيين - إلى قوله - فمن أظلم ممّن افترى على الله كذبا ليُضلّ الناس بغير علم » ، وغير ذلك من الآيات . وقد كان كثير من العرب قد دخلوا في الإسلام بعد فتح مكة دفعة واحدة كما

وصفهم الله بقوله « يدخلون في دين الله أفواجا » . وكان قصر الزمان واتساع المكان حافلين دون رسوخ شرائع الإسلام فيما بينهم ، فكانوا في حاجة إلى الانتهاء عن أمور كثيرة فاشية فيهم في مدة نزول هذه السورة ، وهي أيام حجة الوداع وما تقدمها وما تأخر عنها .

وجملة « ولا تعتدوا » معترضة ، لمناسبة أن تحريم الطيبات اعتداء على ما شرع الله ، فالواو اعتراضية . وبما في هذا النهي من العموم كانت الجملة تليلاً .

والاعتداء افتعال العدو ، أي الظلم . وذكره في مقابلة تحريم الطيبات يدل على أن المراد النهي عن تجاوز حد الإذن المشروع ، كما قال « تلك حدود الله فلا تعتدوها » . فلما نهى عن تحريم الحلال أردفه بالنهي عن استحلال المحرمات وذلك بالاعتداء على حقوق الناس ، وهو أشد الاعتداء ، أو على حقوق الله تعالى في أمره ونهيه دون حق الناس ، كتناول الخنزير أو الميتة . ويعم الاعتداء في سياق النهي جميع جنسه مما كانت عليه الجاهلية من العدوان ، وأعظمه الاعتداء على الضعفاء كالوآد وأكل مال اليتيم ، وعضل الأبيامى ، وغير ذلك .

وجملة « إن الله لا يحب المعتدين » تليلاً للنهي قبلها لتحليل من كل اعتداء . وقوله « وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً » تأكيد للنهي عن تحريم الطيبات وهو معطوف على قوله « لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » . أي أن الله وسع عليكم بالحلال فلا تعتدوه إلى الحرام فتكفروا النعمة ولا تتركوه بالتحريم فتعرضوا عن النعمة .

واقتصر على الأكل لأن معظم ما حرمه الناس على أنفسهم هو المأكول . وكأن الله يعرض بهم بأن الاعتناء بالمهمات خير من التهمم بالأكل ، كما قال ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية . وبذلك أبطل

ما في الشرائع السابقة من شدة العناية بأحكام المأكولات . وفي ذلك تنبيه لهذه الأمة .

وقوله « واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون » جاء بالموصول للإيماء إلى حلة الأمر بالتقوى ، أي لأن شأن الإيمان أن يقتضي التقوى ، فلما أتمتم بالله واحتديتم إلى الإيمان فكملوه بالتقوى . روي أن الحسن البصري لقي الفرزدق في جنازة ، وكانا عند القبر ، قال الحسن للفرزدق : ما أعددت لهذا . يعني القبر . قال الفرزدق : شهادة أن لا إله إلا الله كذا سنة . فقال الحسن : هذا العمود ، فأين الأطناب .

﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ وَأُطْعِمَ عَشْرَةَ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعُمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُمْ أَوْ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٨٩ ﴾

استئناف ابتدائي نشأ بمناسبة قوله « لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » لأن التحريم يقع في غالب الأحوال بأيمان معزومة ، أو بأيمان تجري على اللسان لقصد تأكيد الكلام ، كأن يقول : والله لا أكل كذا أو تجري بسبب غضب . وقيل : لأنها نزلت مع الآية السابقة فلا حاجة لإبداء المناسبة لذكر هذا بعد ما قبله . روى الطبري والواحدي عن ابن عباس أنه لما نزل قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » ونهاهم النبي - صلى الله عليه وسلم - عما عزموا عليه من ذلك ، كما تقدم آفقا ، قالوا : يا رسول الله ، كيف نصنع بأيماننا التي حلفناها عليها ، فأنزل الله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في

أيمانكم ، الآية . فشرع الله الكفارة . وتقدم القول في نظير صدر هذه الآية في سورة البقرة . وتقدم الاختلاف في معنى لغو اليمين . وليس في شيء من ذلك ما في سبب نزول آية « يأيتها الذين آمنوا لا تعزموا عقوبات ما أحل الله لكم » ، ولا في جعل مثل ما عزم عليه الذين نزلت تلك الآية في شأنهم من لغو اليمين . فتأويل ما رواه الطبري والواحدي في سبب نزول هذه الآية أن حادثة أولئك الذين حرّموا على أنفسهم بعض الطيبات ألحقت بهم لغو اليمين في الرخصة لهم في التحلل من أيمانهم .

وقوله « بما عقدتم الأيمان » أي ما قصدتم به الحلف . وهو يُبين مجمل قوله في سورة البقرة « بما كسبت قلوبكم » .

وقرأ الجمهور « عقدتم » - بتشديد القاف - . وقرأ حمزة ، والكسائي ، وأبو بكر عن عاصم ، وخلق - بتخفيف القاف - . وقرأ ابن ذكوان عن ابن حار « عاقدتم » بألف بعد العين من باب المفاعلة . فأما « عقدتم » بالتشديد فيفيد المبالغة في فعل عقد ، وكذلك قراءة « عاقدتم » لأن المفاعلة فيه ليست على بابها ، فالمقصود منها المبالغة ، مثل عاقاه الله . وأما قراءة التخفيف فلأن مادة العقد كافية في إفادة التثيت . والمقصود أن المواصلة تكون على نية التوثق باليمين فالتعبير عن التوثق بثلاثة أفعال في كلام العرب : عقد المخفف ، وعقد المشدد ، وعاقد .

وقوله « ذلك كفارة أيمانكم » إشارة إلى المذكور ، زيادة في الإيضاح . والكفارة مبالغة في كفر بمعنى ستر وأزال . وأصل الكفر - بفتح الكاف - الستر .

وقد جاءت فيها دالتان على المبالغة هما التضعيف والتاء الزائدة ، كتاء نسابة وعلامة . والعرب يجمعون بينهما غالباً .

وقوله « إذا حلفتكم » أي إذا حلفتكم . وأردتم التحلل مما حلفتكم عليه

فدلالة هذا من دلالة الاقتضاء لظهور أن ليست الكفارة على صدور الحلف بل على عدم العمل بالحلف لأن معنى الكفارة يقتضي حصول إثم ، وذلك هو إثم الحنث .

وعن الشافعي أنه استدلل بقوله « كفارة أيمانكم إذا حلفتم » على جواز تقديم الكفارة على وقوع الحنث ، فيحتمل أنه أخذ بظاهر إضافة (كفارة) إلى (أيمانكم) ، ويحتمل أنه أراد أن الحلف هو سبب السبب فإذا عزم الحالف على عدم العمل بيمينه بعد أن حلف جاز له أن يكفر قبل الحنث لأنه من تقديم العوض ، ولا بأس به . ولا أحسب أنه يعني غير ذلك . وليس مراده أن مجرد الحلف هو موجب الكفارة . وإذا قد كان في الكلام دلالة اقتضاء لا محالة فلا وجه للاستدلال بلفظ الآية على صحة تقديم الكفارة . وأصل هذا الحكم قول مالك بجواز التكفير قبل الحنث إذا عزم على الحنث . ولم يستدل بالآية . فاستدل بها الشافعي تأييدا للسنّة . والتكفير بعد الحنث أولى .

وعقب الترجييس الذي رخصه الله للناس في عدم المؤاخذه بأيمان اللغو فقال « واحفظوا أيمانكم » . فأمر بتوخي البرّ إذا لم يكن فيه حرج ولا ضرر بالغير ، لأنّ في البرّ تعظيم اسم الله تعالى . فقد ذكرنا في سورة البقرة أنهم جرى معتادهم بأن يقسموا إذا أرادوا تحقيق الخبر ، أو لإجاء أنفسهم إلى عمل يعزمون عليه لثلاث يندموا عن عزمهم ، فكان في قوله « واحفظوا أيمانكم » زجر لهم عن تلك العادة السخيفة . وهذا الأمر يستلزم الأمر بالإقلال من الحلف لثلاث يعرض الحالف نفسه للحنث . والكفارة ما هي إلا خروج من الإثم . وقد قال تعالى لا يتوب - عليه السلام - « وخذ بيدك ضيقا فاضرب به ولا تحنث » . فنزّهه عن الحنث بفتوى خصّه بها .

وجملة « كذلك يبين الله لكم آياته » تلييل . ومعنى « كذلك » كهذا البيان يبين الله ، فتلك عادة شرعه أن يكون بينا . وقد تقدّم القول في نظيره في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » في سورة البقرة .

وتقدم القول في معنى «لعلكم تشكرون» عند قوله تعالى «يأتها الناس اصبوا ربكم» في سورة البقرة .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ^{٩٠} إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ؟ ٩١ ﴾

استئناف خطاب للمؤمنين تقفية على الخطاب الذي قبله لينظم مضمونه في السلك الذي انتظم فيه مضمون الخطاب السابق ، وهو قوله «ولا تشلوا» المشير إلى أن الله ، كما نهى عن تحريم المباح ، نهى عن استحلال الحرام وأن الله لما أحل الطيبات حرم الخبائث المفضية إلى مفساد ، فلأن الخمر كان طيباً عند الناس ، وقد قال الله تعالى «ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخلون منه سكرا ورزقا حسنا» . والميسر كان وسيلة لإطعام اللحم من لا يقدرون عليه . فكأن هذه الآية كالأحتراس عما قد يساء تأويله من قوله «لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم» .

وقد تقدم في سورة البقرة أن المعوك عليه من أقوال علمائنا أن النهي عن الخمر وقع مدرجا ثلاث مرات : الأولى حين نزلت آية «يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما» ، وذلك يتضمن نهيا غير جازم ، فترك شرب الخمر ناس كانوا أشد تقوى . فقال عمر : اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا . ثم نزلت آية سورة النساء «يأتها الذين آمنوا لا تقرّبوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون» ، فجنب المسلمون شربها في الأوقات التي يظن بقاء السكر منها إلى وقت الصلاة ، فقال عمر : اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا .

ثم نزلت الآية هذه . فقال عمر : انتهينا .

والمشهور أن الخمر حُرِّمَتْ سنة ثلاث من الهجرة بعد وقعة أحد، فتكون هذه الآية نزلت قبل سورة العقود ووضعت بعد ذلك في موضعها هنا . وروى أن هذه الآية نزلت بسبب ملاحاة جرّت بين سعد بن أبي وقاص ورجل من الأنصار . روى مسلم عن سعد بن أبي وقاص قال : أتيتُ على نفر من الأنصار، فقالوا : تعالَ نطعمكَ ونُسِّقَكَ خمرًا هوذلك قبل أن تحرم الخمر - فأتيتهم في حُشٍّ ، وإذا رأسُ جَزْزور مشوي وزقٌ من خمر ، فأكلت وشربت معهم ، فذكرتُ الأنصار والمهاجرين عندهم، فقلتُ : المهاجرون خير من الأنصار ، فأخذ رجل من الأنصار لَحْيَ جَمَلٍ فضربني به فجرحَ بأنفي فأتيت رسول الله فأخبرته ، فأنزل الله تعالى فيَّ « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » . وروى أبو داود عن ابن عباس قال : « يأيتها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » و « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها إثم كبير ومنافع للناس » نسختهما في المائدة « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان » .

فلا جرم كان هذا التحريم بمحلّ العناية من الشارع مقدّمًا للأمة في إيضاح أسبابه رفقا بهم واستئناسا لأنفسهم ، فابتدأهم بآية سورة البقرة ، ولم يستفهم فيما كانوا يتعاطون من ذلك ، بل أنبأهم بعذرهم في قوله « قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » ، ثم بآية سورة النساء ، ثم كرّ عليها بالتحريم بآية سورة المائدة فحصر أمرهما في أنهما رجس من عمل الشيطان ورجا لهم الفلاح في اجتنابهما بقوله « لتكن قلعون » ، وأنار ما في الطباع من بغض الشيطان بقوله « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء » . ثم قال « فهل أنتم متوهون » ، فجاء بالاستفهام لتمثيل حال المخاطبين بحال من يمين له المتكلم حقيقة شيء ثم اختبر مقدار تأثير ذلك اليأس في نفسه .

وصيغة : هل أنت فاعل كذا . تستعمل للحث على فعل في مقام الاستبطاء،

نبّه عليه في الكشف عند قوله تعالى «وقيل لئناس هل أنتم مُجتمعون» .
في سورة الشعراء ، قال : ومنه قول نابط شراً :

هل أنت بساعتٍ دينارٍ لحاجتنا أو عبدٍ ربّ أخا عونٍ يَزِيحُ مِخْراقِي

(دينار اسم رجل ، وكلنا عبد ربّ . وقوله : أخا عون أو عوف ثناء ،
أي يا أخا عون) . فتحرّيم الخمر متقرّر قبل نزول هذه السورة ، فإن
وقد عبد القيس وفدوا قبل فتح مكة في سنة ثمان ، فكان ممّا
أوصاهم به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن لا يتبلوا في الختم والثبير والمزقّت
والدّبّاء ، لأنّها يسرع الاعتصار إلى نبيلها .

والمراد بالأنصاب هنا عبادة الأصنام . والمراد بالأزلام الاستقسام بها،
لأنّ عطفها على الميسر يقتضي أنّها أزلام غير الميسر .

قال في الكشف : ذكر الأنصاب والأزلام مع الخمر والميسر مقصود
منه تأكيد التحريم للخمر والميسر . وتقدّم الكلام على الخمر والميسر في
آية سورة البقرة ، وتقدم الكلام على الأنصاب عند قوله تعالى «وما ذُبِحَ
على النصب» ، والكلام على الأزلام عند قوله «وأن تقسموا بالأزلام» في
أول هذه السورة . وأكد في هذه الآية تحريم ما ذُبِحَ على النصب وتحريم
الاستقسام بالأزلام وهو التحريم الوارد في أول السورة والمقرّر في الإسلام من
من أول البقرة .

والمراد بهذه الأشياء الأريمة هنا تعاطيها ، كلّ بما يتعاطى به من
شرب ولعب وذبح واستقسام .

والقصرُ المستفاد من (إنّما) قصرٌ موصوفٌ على صفة ، أي أنّ
هذه الأريمة المذكورة مقصورة على الانّصاب بالرجس لا تتجاوزها
إلى غيره ، وهو ادّعائي للمبالغة في علم الاعتداد بما علنا صفة
الرجس من صفات هذه الأريمة . ألا ترى أنّ الله قال في سورة البقرة في الخمر
والميسر «قل فيها إثم كبير ومتّاع للناس» ، فأثبت لهما الإثم ، وهو صفة

تساوي الرجس في نظر الشريعة ، لأنّ الإثم يقتضي التباعد عن التلبس بهما مثل الرجس . وأثبت لهما المنفعة ، وهي صفة تساوي تقيض الرجس ، في نظر الشريعة ، لأنّ المنفعة تستلزم حرص الناس على تعاطيهما ، فصيح أنّ للخمر والميسر صفتين . وقد قصّر في آية المائدة على ما يساوي إحدى تينك الصفتين أعزّي الرجس ، فما هو الاّ قصّر ادّعائي يشير إلى ما في سورة البقرة من قوله « وإثمهما أكبر من نفعهما » ، فإنه لما نبهنا إلى ترجيح ما فيهما من الإثم على ما فيهما من المنفعة فقد نبهنا إلى دحض ما فيهما من المنفعة قبالة ما فيهما من الإثم حتى كأنهما تمحضاً للاتصاف به « فيهما إثم » ، فصيح في سورة المائدة أن يقال في حقهما ما يفيد انحصارهما في أنهما فيهما إثم ، أي انحصارهما في صفة الكون في هذه الظرفية كالانحصار الذي في قوله « إن حسابهم إلاّ على ربّي » : أي حسابهم مقصور على الاتصاف بكونه على ربّي ، أي انحصار حسابهم في معنى هذا الحرف . وذلك هو ما عبر عنه بعبارة الرجس .

والرجس الخبث المستقل والمكروه من الأمور الظاهرة ، ويطلق على المذمّات الباطنة كما في قوله « وأما اللين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم » ، وقوله « إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » . والمراد به هنا الخبث في النفوس واعتبار الشريعة . وهو اسم جنس فالإخبار به كالإخبار بالمصدر ، فأفاد المبالغة في الاتصاف به حتى كأنّ هذا الموصوف عين الرجس . ولذلك أيضاً أفرد (رجس) مع كونه خبراً عن متعدّد لأنّه كالخبر بالمصدر .

ومعنى كونها من عمل الشيطان أن تعاطيها بما تُعاطى لأجله من تسويله للناس تعاطيها ، فكأنّه هو الذي عملها وتعاطاها . وفي ذلك تنفير لمتعاطيها بأنّه يعمل عمل الشيطان ، فهو شيطان . وذلك ممّا تأباه النفوس .

والقاء في « فاجتنبوه » للتفريع وقد ظهر حسن موقع هذا التفريع بعد التقدم بما يوجب التفرة منها . والضمير المنصوب في قوله « فاجتنبوه » عائد إلى الرجس الجامع للأربعة . ودلّكم قفلحون ، رجاء لهم أن يفلحوا عند اجتناب هذه المنهيات إذا لم يكونوا قد استمروا على غيرها من المنهيات . وتقدم القول في نظيره عند قوله تعالى « يأتيها الناس اصبوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون » . وقد بينت ما اخترته في محمل (لعل) وهو المطرد في جميع مواقعها ، وأما المحامل التي تأوكلوا بها (لعل) في آية سورة البقرة فعضها لا يتأتى في هذه الآية فتأمل .

واجتناب المذكورات هو اجتناب التلبس بها فيما قصد له من المناسد بحسب اختلاف أحوالها ؛ فاجتناب الخمر اجتناب شربها ؛ والميسر اجتناب التقامر به ، والأنصاب اجتناب الذبح عليها ، والأزلام اجتناب الاستقسام بها واستشارتها . ولا يدخل تحت هذا الاجتناب اجتناب منها أو إراءتها للناس للحاجة إلى ذلك من اعتبار بعض أحوالها في الاستقطار ونحوه ، أو لمعرفة صورها ، أو حفظها كآثار من التاريخ ؛ أو ترك الخمر في طور اختارها لمن عصّر العنب لاتخاذها خلا ، على تفصيل في ذلك واختلاف في بعضه .

فأما اجتناب مماسة الخمر واعتبارها نجسة لمن تعلق بها بعض جسده أو ثوبه فهو مما اختلف فيه أهل العلم ؛ فمنهم من حملوا الرجس في الآية بالنسبة للخمر على معنييه المعنوي واللاتي ، فاعتبروا الخمر نجس العين يجب غسلها كما يجب غسل النجاسة ، حملا لفظ الرجس على جميع ما يحتمله . وهو قول مالك . ولم يقولوا بذلك في قباح الميسر ولا في حجارة الأنصاب ولا في الأزلام والضربة بين هذه الثلاث وبين الخمر لوجه لها من النظر . وليس في الأثر ما يحتج به لنجاسة الخمر . ولعل كون الخمر مائة هو الذي قرّب شبهها بالأعيان النجسة ، فلما وُصفت بأنها رجس حُمِلَ في خصوصها على معنييه . وأما ما ورد في حديث أنس أن كثيرا من

الصحابه ضلوا جرار الخمر لما نودي بتحريم شربها فذلك من المبالغة في التبرئ منها وإزالة أثرها قبل التمكن من النظر فيما سوى ذلك، ألا ترى أن بعضهم كسر جزارها، ولم يقتل أحد بوجوب كسر الإناء الذي فيه شيء نجس. على أنهم فعلوا ذلك ولم يؤمروا به من الرسول - صلى الله عليه وسلم - . وذهب بعض أهل العلم إلى عدم نجاسة عين الخمر. وهو قول ربيعة بن أبي عبد الرحمان، والليث بن سعد، والمزني من أصحاب الشافعي، وكثير من البغداديين من المالكية ومن القيروانيين؛ منهم سعيد بن الخدّاد القيرواني. وقد استدل سعيد بن الخدّاد (1) على طهارتها بأنها سَفِكَت في طرق المدينة، ولو كانت نجسا لنهوا عنه، إذ قد ورد النهي عن إراقة النجاسة في الطرق. وذكر ابن الفرس عن ابن لبابة أنه أقام قولاً بطهارة عين الخمر من المذهب. وأقول: الذي يقتضيه النظر أن الخمر ليست نجس العين، وأن مساق الآية بعيد عن قصد نجاسة عينها، إنما قصد أنها رجس معنوي، ولذلك وصفه بأنه من عمل الشيطان، ويته بعد بقوله «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة»، ولأن النجاسة تعتمد الخبائثة والفسادة وليست الخمر كذلك، وإنما تنزه السلف عن مقاربتها لتقرير كراهيتها في النفوس.

وجملة «إنما يريد الشيطان» بيان لكونها من عمل الشيطان. ومعنى يريد يحب وقد تقدم بيان كون الإرادة بمعنى المحبة عند قوله تعالى «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلّوا السبيل» في سورة النساء. وتقدم الكلام على العداوة والبغضاء عند قوله تعالى «والقينا بينهم العداوة والبغضاء» في هذه السورة.

وقوله «في الخمر والميسر» أي في تعاطيهما، على متعارف إضافة الاحكام إلى الدوات، أي بما يحدث في شرب الخمر من إثارة الخصومات والإقدام

(1) اخذ عن مسحتون ولد سنة 329 وتوفي سنة 330 .

على الجرائم ، وما يقع في الميسر من التحاسد على القمار ، والفيظ والحسرة للمخاسر ، وما ينشأ عن ذلك من التشاتم والسياب والضرب . على أن مجرد حدوث العداوة والبغضاء بين المسلمين مفسدة عظيمة ، لأن الله أراد أن يكون المؤمنون إخوة إذ لا يستقيم أمر أمة بين أفرادها البغضاء . وفي الحديث : لا تباعدوا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله إخوانا .

و(في) من قوله وفي الخمر والميسر والسبية أو الظرفية المجازية، أي في مجالس تماطيهما.

وأما الصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة فلما في الخمر من غيوبة العقل ، وما في الميسر من استغراق الوقت في المعادة لتطلب الربح .

وهذه أربع علل كلّ واحدة منها تقتضي التحريم ، فلا جرم أن كان اجتماعها مقتضيا لتقليظ التحريم . ويلحق بالخمر كلّ ما اشتمل على صفاتها من إلقاء العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة . ويلحق بالميسر كلّ ما شاركه في إلقاء العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة ، وذلك أنواع القمار كلّها أمّا ما كان من اللهو بدون قمار كالشطرنج دون قمار ، فذلك دون الميسر ، لأنّه ينلر أن يصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة ، ولأنّه لا يقع في العداوة والبغضاء غالبا، فتدخل أحكامه تحت أدلة أخرى .

والذكر المقصود في قوله « عن ذكر الله » يحتمل أنّه من الذكر اللساني فيكون المراد به القرآن وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام الذي فيه تقعهم وإرشادهم، لأنّه يشتمل على بيان أحكام ما يحتاجون إليه فإذا انغمسوا في شرب الخمر وفي القمار غابوا عن مجالس الرسول وساعى خطبه ، وعن ملاقات أصحابه الملازمين له فلم يسمعو الذكر ولا يتقوّه من أفواه سامعيه فيجهلوا شيئا كثيرا فيه ما يجب على المكلف معرفته . فالشيء الذي يصدّ عن هذا هو مفسدة عظيمة يستحقّ أن يحرم تماطيه ، ويحصل أن المراد به الذكر القلبي وهو تذكر ما أمر الله به ونهى عنه فإنّ ذكر ذلك هو ذكر الله كقول عمر بن الخطاب : أفضل من ذكر الله باللسان ذكره الله عند أمره ونهيه . فالشيء الذي يصدّ عن تذكر أمر الله ونهيه هو ذريعة للوقوع في مخالفة الأمر وفي اتحام

التهى . وليس المقصود بالذكر في هذه الآية ذكر الله باللسان لأنه ليس شيء منه بواجب عندنا ما هو من أركان الصلاة فذلك مستغنى عنه بقوله « وعن الصلاة » .

وقوله « فهل أنتم متتهون » الفاء تفريع عن قوله « إنما يريد الشيطان » الآية ، فإن ما ظهر من مفسد الخمر والميسر كاف في انتهاء الناس عنهما فلم يبق حاجة لإعادة نهيم عنهما ، ولكن يستغنى عن ذلك باستغفاهم عن مبلغ أثر هذا البيان في نفوسهم قريبا بهم إلى مقام القطن الخبير ، ولو كان بعد هذا البيان كله نهامهم عن تماطئها لكان قد أنزلهم منزلة الغبي ، ففي هذا الاستغفاهم من بديع لطف الخطاب ما بلغ به حد الإعجاز .

ولذلك اختير الاستغفاهم (همل) التي أصل معناها (قد) . وكثر وقوعها في حيث همزة الاستغفاهم ، فاستغنوا (همل) عن ذكر الهمزة ، فهي لاستغفاهم مضمّن تحقيق الإسناد المستغفاهم عنه وهو « أنتم متتهون » ، دون الهمزة إذ لم يقل : أنتهون ، بخلاف مقام قوله « وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون » . وجعلت الجملعة بعد (همل) اسمية لدالتها على ثبات الخبر زيادة في تحقيق حصول المستغفاهم عنه ، فالاستغفاهم هنا مستعمل في حقيقته ، وأريد معها معناه الكنائى ، وهو التحليل من انقضاء وقوع المستغفاهم عنه . ولذلك روي أن عمر لما سمع الآية قال « انتهيتا ! انتهيتا ! » . ومن المعلوم للسامعين من أهل البلاغة أن الاستغفاهم في مثل هذا المقام ليس مجردا عن الكناية . فما حكى عن عمرو بن معد يكرب من قوله « إلا أن الله تعالى قال « فهل أنتم متتهون » فقلنا : لا » إن صح عنه ذلك . ولي في صحته شك ، فهو خطأ في الفهم أو التأويل . وقد شدّ قعر من السلف نقلت عنهم أخبار من الاستمرار على شرب الخمر ، لا يدرى مبلغها من الصحة . وعملها ، إن صحّت ، على أنهم كانوا يتأولون قوله تعالى « فهل أنتم متتهون » على أنه نهى غير جازم . ولم يطل ذلك بينهم .

قيل : إِنَّ قَدَامَةَ بن مَطْعُون، مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا، وَلاَهُ عُمَرُ عَلَى الْبَحْرَيْنِ، فَشَهِدَ عَلَيْهِ أَبُو هُرَيْرَةَ وَالْجَارُودُ بِأَنَّهُ شَرِبَ الْخَمْرَ، وَأَنْكَرَ الْجَارُودُ، وَتَمَّتْ الشَّهَادَةُ عَلَيْهِ بِرَجُلٍ وَامْرَأَةٍ. فَلَمَّا أَرَادَ عُمَرُ إِقَامَةَ الْحَدِّ عَلَيْهِ قَالَ قَدَامَةُ : لَوْ شَرِبْتُهَا كَمَا يَقُولُونَ مَا كَانَ لَكَ أَنْ تَجْلِدَنِي. قَالَ عُمَرُ : لِمَ، قَالَ : لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» -، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ - : أَنْطَقْتَ التَّأْوِيلَ إِنَّكَ إِذَا اتَّقَيْتَ اللَّهَ اجْتَنَيْتَ مَا حَرَّمَ عَلَيْكَ. . وَيُرْوَى أَنَّ وَحْشِيًّا كَانَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ، وَأَنَّ جَمَاعَةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ شَرَبُوا الْخَمْرَ فِي زَمَنِ عُمَرَ، وَتَأَوَّلُوا التَّحْرِيمَ فَظَلُّوا قَوْلَهُ تَعَالَى «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا»، وَأَنَّ عُمَرَ اسْتَشَارَ عَلِيًّا فِي شَأْنِهِمْ، فَاتَّفَقَا عَلَى أَنْ يَسْتَأْبُوا وَإِلَّا قُتِلُوا. وَفِي صَحَّةِ هَذَا نَظَرٌ أَيْضًا. وَفِي كِتَابِ الْأَخْبَارِ أَنَّ عُبَيْنَةَ بنَ حِصْنٍ نَزَلَ عَلَى عَمْرِو بنِ مَعْدِيكُوبَ فِي حَمَلَةٍ بَنَى زَيْدٌ بِالْكُوفَةِ قَدَّمَ لَهُ عَمْرُو خَمْرًا، فَقَالَ عُبَيْنَةُ : أَوْ لَيْسَ قَدْ حَرَّمَهَا اللَّهُ. قَالَ عَمْرُو : أَنْتَ أَكْبَرُ سِنًا أَمْ أَنَا، قَالَ عُبَيْنَةُ : أَنْتَ. قَالَ : أَنْتَ أَقْدَمُ إِسْلَامًا أَمْ أَنَا، قَالَ : أَنْتَ. قَالَ : فَلِإِنِّي قَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ الدَّفَتَيْنِ، فَوَاللَّهِ مَا وَجَدْتُ لَهَا تَحْرِيمًا إِلَّا أَنَّ اللَّهَ قَالَ : فَهَلْ أَنْتُمْ مُتَّهَنُونَ، فَقُلْنَا : لَا. . فَهَاتِ عِنْدَهُ وَشَرِبَا وَتَنَادَمَا، فَلَمَّا أَرَادَ عُبَيْنَةُ الْإِنْصِرَافَ قَالَ عُبَيْنَةُ بنَ حِصْنٍ :

جُرَيْتُ أَبَا ثَوْرٍ بَجَزَاءِ كَرَامَةٍ	فَنِعِمَّ الْفَتَى الْمُزْدَارُ وَالْمُنْتَصِفُ
قَرَبْتُ فَأَكْرَمَتِ الْقِرَى وَأَفْدَتْنَا	تَحِيَّةَ عِلْمٍ (١) لَمْ تَكُنْ قَبْلُ تُعْرَفُ
وَقُلْتُ : حَلَالٌ أَنْ نَدِيرَ مُدَامَةً	كَتَلَوْنَا نَعِيقَاقَ الْبَرْقِ وَاللَّيْلِ مُسَدِّفُ
وَقَدَّمْتُ فِيهَا حُجَّةَ عَرَبِيَّةٍ	تَرُدُّ إِلَى الْإِنْصَافِ مَنْ لَيْسَ يُنْصَفُ

(١) كَلِمَةٌ (تَحِيَّةٌ) ثَبَتَتْ فِي طَبْعَةِ بُولَاقٍ مِنَ الْأَغَانِي وَفِي نَسْخَةٍ مَخْطُوطَةٍ مِنْهُ وَلَعَلَّهَا تَحْرِيفٌ .

وَأَنْتَ لَنَا وَاللَّهُ ذِي الْعَرْشِ قُدُّوسٌ إِذَا صَدَقْنَا عَنْ شَرْبِهَا الْمُتَكَلِّفُ
نَقُولُ : أَبُو تَوْرٍ أَحَلَّ شَرَابَهَا وَقَوْلُ أَبِي تَوْرٍ أَسَدٌ وَأَعْرَفُ

وحلف متعلق «متهون» لظهوره ، إذ التقدير : فهل أنتم متهون
عنهما ، أي عن الخمر والميسر ، لأنّ قريع هذا الاستهزام عن قوله «إنما
يريد الشيطان» يعين أنهما المقصود من الانتهاء .

واقصر الآية على تبين مفسد شرب الخمر وتعاطي الميسر دون
تبين ما في عبادة الأصنام والاستقسام بالأزلام من الفساد لأنّ إقلاع المسلمين
عنهما قد قرّر قبل هذه الآية من حين الخول في الإسلام لأنّهما من
مآثر عقائد الشرك ، ولأنّه ليس في النفوس ما يدافع الوازع الشرعي عنهما
بخلاف الخمر والميسر فإنّ ما فيهما من اللذات التي تزجي بالنفوس إلى
تعاطيها قد يدافع الوازع الشرعي ، فلذلك أكّد النهي عنهما أشدّ ممّا أكّد
النهي عن الأصنام والأزلام .

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا
أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ ٩٢﴾

عطفت جملة «وأطيعوا» على جملة «فهل أنتم متهون» ، وهي كالتذييل ،
لأنّ طاعة الله ورسوله تعمّ ترك الخمر والميسر والأصنام والأزلام وتعمّ غير
ذلك من وجوه الامتناع والاجتناب . وكرّر «وأطيعوا» اهتماماً بالأمر
بالطاعة . وعطف «واحدروا» على «أطيعوا» أي وكونوا على حذر .
وحذف مفعول «احذروا» ليُنْزَلَ الفعل منزلة اللازم لأنّ القصد التلبس
بالحذر في أمور الدين ، أي الحذر من الوقوع فيما يأباه الله ورسوله ، وذلك
أبلغ من أن يقال واحذروهما ، لأنّ الفعل اللازم يقرب معناه من معنى أفعال
السجايا ، ولذلك يجيء اسم الفاعل منه على زنة فعل كفريح ونهيم .

وقوله «فلن توليتم» قسريع عن «أطيعوا - واحلوا» . والتولي هنا استعارة المصيان ، شبه المصيان بالإعراض والرجوع عن الموضع الذي كان به الماصي ، بجامع المقاطعة والمفارقة ، وكذلك يطلق عليه الإدبار . ففي حديث ابن صياد «ولئن أدبرت ليعقرنك الله» أي أعرضت عن الإسلام .

وقوله «فاعلموا» هو جواب الشرط باعتبار لازم معناه لأن المعنى : فلن توليتم عن طاعة الرسول فاعلموا أن لا يضرب توليكم الرسول لأن عليه البلاغ فحسب ، أي وإنما يضركم توليكم ، ولولا لازم هذا الجواب لم يتنظم الربط بين التولي وبين علمهم أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما أمر إلا بالتبليغ . وذكر فعل «فاعلموا» للتنبيه على أهمية الخير كما بيناه عند قوله تعالى «واتقوا الله واعلموا أنكم ملائكة» في سورة البقرة .

وكلمة (أنما) بفتح الهمزة تقيّد الحصر ، مثل (إنما) المكسورة الهمزة ، فكما أفادت المكسورة الحصر بالاتفاق فالمتوحدتها تقيّد الحصر لأنها فرع عن المكسورة إذ هي أختها . ولا ينبغي بقاء خلاف من خالف في إفادتها الحصر ، والمعنى أن أمره محصور في التبليغ لا يتجاوز به إلى القدرة على هدي المبلغ إليهم .

وفي إضافة الرسول إلى ضمير الجلالة تعظيم لجانب هذه الرسالة وإقامة لمعلوقته في التبليغ بأنه رسول من القادر على كل شيء ، فلو شاء مرسله لهدى المرسل إليهم فلماذا لم يهتدوا فليس ذلك لتقصير من الرسول .

ووصف البلاغ بالمبين ، استقصاء في معلرة الرسول وفي الإعلان للمعرضين عن الامتناع بعد وضوح البلاغ وكفايته وكونه مؤيداً بالحجة الساطعة .

﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعُمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾

هذه الآية بيان لما عرض من إجمال في فهم الآية التي قبلها ، إذ ظن بعض المسلمين أن شرب الخمر قبل نزول هذه الآية قد تلبس بإثم لأن الله وصف الخمر وما ذكر معها بأنها رجس من عمل الشيطان . فقد كان سبب نزول هذه الآية ما في الصحيحين وغيرهما عن أنس بن مالك ، والبراء بن عازب ، وابن عباس ، أنه لما نزل تحريم الخمر قال ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم : كيف بأصحابنا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر - أو قال - وهي في بطونهم وأكلوا الميسر . فأنزل الله « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » الآية . وفي تفسير الفخر روى أبو بكر الأصم أنه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر الصديق : يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار ، وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطمعون بها . فأنزل الله هذه الآيات .

وقد يكرّح يبادئ الرأي أن حال الذين توفوا قبل تحريم الخمر ليس حقيقاً بأن يسأل عنه الصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . العلم بأن الله لا يؤاخذ أحداً بعمل لم يكن محرماً من قبل فعله ، وأنه لا يؤاخذ أحداً على ارتكابه إلا بعد أن يعلم بالتحريم ، فالجواب أن أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - كانوا شديدي الخمر مما ينقص الثواب حريصين على كمال الاستقامة فلما نزل في الخمر والميسر أتهما رجس من عمل الشيطان خشوا أن يكون للشيطان حظ في الذين شربوا الخمر وأكلوا اللحم بالميسر وتوفوا قبل الإقلاع عن ذلك أو ماتوا والخمر في بطونهم مخالطة أجسادهم ، فلم يتسألوا أن سألوا النبي - صلى الله عليه وسلم - عن حالهم لشدة إشفاقهم على إخوانهم . كما سأل عبد الله بن أم مكتوم لما نزل قوله تعالى « لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم » فقال : يا رسول الله ، فكيف وأنا أعمى لا أبصر فأنزل الله « غير أولي الضرر » . وكذلك ما وقع لما غيرت القبلة من استقبال بيت المقدس إلى استقبال الكعبة قال ناس : فكيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يستقبلون بيت المقدس ، فأنزل

الله تعالى « وما كان الله ليضيح لإيمانكم » ، أي صلاحكم فكان القصد من السؤال التثبت في الضقة وأن لا يتجاوزوا التلقي من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في أمور دينهم .

ونفسُ الجناح نقي الإثم والعصيان . و (ما) موصولة . و « طعموا » صلة . وعائد الصلة منحلوف . وليست (ما) مصدرية لأن المقصود الغفر عن شيء طعموه معلوم من السؤال ، فتعلق ظرفية ما طعموا بالجناح هو على تقدير : في طعم ما طعموه .

وأصل معنى (طعموا) أنه بمعنى أكلوا ، قال تعالى « فإذا طعمتم فانتشروا » . وحقيقة الطعم الأكل والشئ المأكول طعام . وليس الشراب من الطعام بل هو غيره ، ولذلك عطف في قوله تعالى « فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه » . ويدل لذلك استثناء المأكولات منه في قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به » . ويقال : طعم بمعنى أذاق ومصدره الطعم - بضم الطاء - اعتبروه مشتقاً من الطعم الذي هو حاسة اللوق . وتقدم قوله تعالى « ومن لم يطعمه فإنه مني » ، أي ومن لم يلقه ، بقرينة قوله « فمن شرب منه » . ويقال : وجدت في الماء طعم الشراب . ويقال تغير طعم الماء ، أي أسين . فمن فصاحة القرآن إيراد فعل « طعموا » هنا لأن المراد نقي التبعة عن شربوا الخمر وأكلوا لحم الميتة قبل نزول آية تحريمهما . واستعمل اللفظ في معنيه ، أي في حقيقته ومجازه ، أو هو من أسلوب التغليب .

ولاذ قد عبر بصيغة المضى في قوله « طعموا » تيمناً أن يكون (إذا) ظرفاً للماضي ، وذلك على أصح القولين للنحاة ، وإن كان المشهور أن (إذا) ظرف للمستقبل ، والحق أن (إذا) تقع ظرفاً للماضي . وهو الذي اختاره ابن مالك ودرج عليه ابن هشام في مغني اللبيب . وشاهده قوله تعالى « ولا على الذين

إذا ما أتوك لتحملهم ، ، وقوله « وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها ، ، وآيات كثيرة . فالمعنى لا جناح عليهم إذ كانوا آمنوا واتقوا ، ويؤكد معنى الكلام : ليس عليهم جناح لأنهم آمنوا واتقوا فيما كان محرماً يؤخذ وما تناولوا الخمر وأكلوا الميسر إلا قبل تحريمهما .

هذا تفسير الآية الجارِي على ما اعتلده جمهور المفسرين جارياً على ما ورد في من سبب نزولها في الأحاديث الصحيحة .

ومن المفسرين من جعل معنى الآية غير متصل بآية تحريم الخمر والنيسر . وأحسب أنهم لم يلاحظوا ما روي في سبب نزولها لأنهم رأوا أن سبب نزولها لا يقصرها على قضية السب بل يعمل بموم لفظها على ما هو الحق في أن عموم اللفظ لا يخص بخصيص السب ، فقالوا : رقع الله الجناح عن المؤمنين في أي شيء طعموه من مستلذات المطاعم وحلالها إذا ما اتقوا ما حرم الله عليهم ، أي ليس من البر حرمان النفس بتحريم الطيبات بل البر هو التقوى ، فيكون من قبيل قوله تعالى « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى » . وقسّر به في الكشاف مبتدأ به .

وعلى هذا الوجه يكون معنى الآية متصلاً بآية « يَأْتِهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ » ، فتكون استئنافاً ابتدائياً لمناسبة ما تقدم من النهي عن أن يحرموا على أنفسهم طيبات ما أحل الله لهم بنذر أو يمين على الامتناع .

وإدعى بعضهم أن هذه الآية نزلت في القوم الذين حرّموا على أنفسهم اللحم وسلكوا طريق الترهّب ؛ ومنهم عثمان بن مظعون ، ولم يصح أن هذا سبب نزولها . وعلى هذا التفسير يكون (طعموا) مستعملاً في المعنى المشهور وهو الأكل ، وتكون كلمة (إذا) مستعملة في المستقبل ، وفعل

(طعموا) من التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي بقرينة كلمة (إذا) ، كما في قوله تعالى « ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون » .

ويعكّر على هذا التفسير أن اللين حرّموا الطيبات على أنفسهم لم ينحصر تحريمهم في الطعام والشراب بل يشمل اللباس والنساء ، اللهم إلا أن يقال : إن اللام جرى على مراعاة الغالب في التحريم .

وقال الفخر : زعم بعض الجهّال أن الله تعالى لما جعل الخمر محرمة عندما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين في هذه الآية أنه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفساد بل حصل معه الطاعة والتقوى والإحسان إلى الخلق ، ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم لأنه لو كان ذلك لقال ما كان جناح على اللين طعموا ، كما ذكر في آية تحويل القبلة ، فقال « وما كان الله ليضيع إيمانكم » ولا شك أن (إذا) للمستقبل لا للماضي . قال الفخر : وهذا القول مردود بإجماع كل الأمة . وأما قولهم (إذا) للمستقبل ، فجوابه أن الحلّ للمستقبل عن وقت نزول الآية في حق الغائبين .

والتقوى امثال المأمورات واجتناب المنهيات ، ولذلك فعطف « وعملوا الصالحات » على « اتقوا » من عطف الخاص على العام ، للاهتمام به ، كقوله تعالى « من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل » ، ولأن اجتنب المنهيات أسبق تبادراً إلى الأفهام في لفظ التقوى لأنها مشتقة من التقوى والكف .

وأما عطف « وآمنوا » على « اتقوا » فهو اعتراض للإشارة إلى أن الإيمان هو أصل التقوى ، كقوله تعالى « فك رقية أو إطعام - إلى قوله - ثم كان من الذين آمنوا » . والمقصود من هذا الظرف الذي هو كالشرط مجرد التنويه بالتقوى والإيمان والعمل الصالح ، وليس المقصود أن تقى

الجناح عنهم متقيد بأن يتقوا ويؤمنوا ويعملوا الصالحات، للعلم بأن لكل عمل أثرا على فعله أو على تركه، وإذا قد كانوا مؤمنين من قبل، وكان الإيمان عقلا عقليا لا يقبل التجدد تعين أن المراد بقوله « وآمنوا » معنى وداموا على الإيمان ولم ينقضوه بالكفر .

وجملة « ثم اتقوا وآمنوا » تأكيد لفظي لجملة « إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات » وقرن بحرف (ثم) الدال على التراخي الرببي ليكون إيماء إلى الازدياد في التقوى وآثار الإيمان، كالتأكيد في قوله تعالى « كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون » ولذلك لم يكرر قوله « وعملوا الصالحات » لأن عمل الصالحات مشمول للتقوى .

وأما جملة « ثم اتقوا وأحسنوا » فنجد تأكيدا لفظيا لجملة « ثم اتقوا » . وتقيد الارتقاء في التقوى بدلالة حرف (ثم) على التراخي الرببي . مع زيادة صفة الإحسان . وقد فسر النبي - صلى الله عليه وسلم - الإحسان بقوله « أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » . وهذا يتضمن الإيمان لا محالة فلذلك استغني عن إعادة « وآمنوا » هنا . ويشمل فعل « وأحسنوا » الإحسان إلى المسلمين ، وهو زائد على التقوى ، لأن منه إحسانا غير واجب وهو مما يجلب مرضاة الله ، ولذلك ذيل بقوله « والله يحب المحسنين » .

وقد ذهب المفسرون في تأويل التكرير الواقع في هذه الآية طرائق مختلفة لا دلائل عليها في نظم الآية، ومرجعها جعل التكرير في قوله « ثم اتقوا » على معنى تباير التقوى والإيمان باختلاف الزمان أو باختلاف الأحوال .

وذهب بعضهم في تأويل قوله تعالى « إذا ما اتقوا » وما عطف عليه إلى وجوه نشأت عن حمله على معنى التقيد لنفي الجناح بحصول الشروط . وفي جلبها طول .

وقد تقدم أن بعضا من السلف تأول هذه الآية على معنى الرخصة في

شرب الخمر لمن اتقى الله فيما عدّ، ولم يكن الخمر وسيلة له إلى المحرمات، ولا إلى إضرار الناس. وينسب هذا إلى قدامة بن مظعون، كما تقدّم في تفسير آية تحريم الخمر: وأنّ عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب لم يقبلاه منه.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَن أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ ٩٤﴾

لا أحب هذه الآية إلاّ تبيننا لقوله في صدر السورة «غير محلى الصيد وأنتم حرم»، وتخلصاً لحكم قتل الصيد في حالة الإحرام، وتمهيداً لقوله «يأيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم» جرّت إلى هذا التخصّص مناسبة ذكر المحرمات من الخمر والميسر وما عطف عليهما، فخطاب الله المؤمنين بتبنيهم إلى حالة قد يسبق فيها حرصهم، حدّزهم وشهوتهم تقواهم. وهي حالة ابتلاء وتمحيص، يظهر بها في الوجود اختلاف تمسّكهم بوصايا الله تعالى، وهي حالة لم تقع وقت نزول هذه الآية، لأنّ قوله «ليبلوكنكم» ظاهر في الاستقبال، لأنّ نون التوكيد لا تدخل على المضارع في جواب القسم إلاّ وهو بمعنى المستقبل. والظاهر أنّ حكم إصابة الصيد في حالة الإحرام أو في أرض الحرم لم يكن مقرّراً بثقل هذا. وقد روي عن مقاتل: أنّ المسلمين في عمرة الحديبية غشيهم صيد كثير في طريقهم، فصار يترامى على رحالهم وخيامهم، فمنهم المحلّ ومنهم المحرّم، وكانوا يقدرون على أخذه بالأيدي، وصيد بعضه بالرماح. ولم يكونوا رأوا الصيد كذلك قط، فاختلقت أحوالهم في الإقدام على إمساكه: فمنهم من أخذ بيده وطقن برمحه. فنزلت هذه الآية آه. فلملّ هذه الآية ألحقت بسورة المائدة إلحاقاً، لتكون تذكّرة لهم في عام حجة الوداع ليحذروا مثل ما حلّ بهم يوم الحديبية. وكانوا

في حجة الوداع أخرج إلى التحذير والبيان، لكثرة عدد المسلمين عام حجة الوداع وكثرة من فيهم من الأعراب، فذلك يبين معنى قوله « تناله أيديكم ورماحكم » لإشعار قوله « تناله » بأن ذلك في مكنتهم وبسهولة الأخذ .

والخطاب للمؤمنين، وهو مجمل بينه قوله عقبه « يأتها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » . قال أبو بكر بن العربي : اختلف العلماء في المخاطب بهذه الآية على قولين: أحدهما أنهم المحلّون ، قاله مالك ، الثاني أنهم المحرمون ، قاله ابن عباس وغيره آه . وقال في القبس : توهم بعض الناس أن المراد بالآية تحريم الصيد في حال الإحرام، وهذه عضلة، إنما المراد به الابتلاء في حالتي الحل والحرمه آه .

ومرجع هذا الاختلاف النظر في شمول الآية لحكم ما يصطاده الحلال من صيد الحرم وعدم شمولها بحيث لا يحتاج في إثبات حكمه إلى دليل آخر أو يحتاج . قال ابن العربي في الأحكام : « إن قوله « ليلوثكم » الذي يقتضي أن التكليف يتحقق في المَحِلِّ بما شرط له من أمور الصيد وما شرط له من كيفية الاصطياد . والتكليف كله ابتلاء وإن تفاضل في القلة والكثرة وتباين في الضعف والشدّة » . يريد أن قوله « ليلوثكم الله بشيء من الصيد » لا يراد به الإصابة ببلوى ، أي مصيبة قتل الصيد المحرّم بل يراد ليكلفنكم الله ببعض أحوال الصيد . وهذا ينظر إلى أن قوله تعالى « وأنتم حرم » شامل لحالة الإحرام والحلول في الحرم :

وقوله « ليلوثكم الله بشيء من الصيد » هو ابتلاء تكليف ونهي، كما دلّ عليه تعلّقه بأمر ممّا يفعل، فهو ليس كالابتلاء في قوله « وليلوثكم بشيء من الخوف والجوع » وإنما أخبرهم بهذا على وجه التحذير . فالخبر مستعمل في معناه ولازم معناه، وهو التحذير . ويتعيّن أن يكون هذا الخطاب وجّه اليهم في حين تردّدهم بين إمساك الصيد وأكله ، وبين مراعاة حرمة الإحرام ، إذ كانوا مُحَرَّمين بعمرة في الحديبية وقد تردّوا فيما يفعلون، أي

أن ما كان عليه الناس من حُرمة إصابة الصيد المُحرّم معتدّ به في الإسلام أو غير معتدّ به . فالإبتلاء مستقبل لأنّه لا يتحقّق معنى الإبتلاء إلاّ من بعد النهي والتحذير . ووجود نون التوكيد يعبّر المضارع للاستقبال، فالمستقبل هو الإبتلاء . وأمّا الصيد ونوال الأيدي والرماح فهو حاضر .

والصيد : المصيد ، لأنّ قوله من الصيد وقع بيانا لقوله « بشيء » . ويغني عن الكلام فيه . وفي لفظ (شيء) ما تقدّم من الكلام على نظيره في قوله تعالى « ولنبلوّنكم بشيء من الخوف والجوع » في سورة البقرة .

وتنكير « شيء » هنا للتنويع لا للتحقير، خلافا للزمخشري ومن تابعه .

وأشار بقوله « تناله أيديكم ورماحكم » إلى أنواع الصيد صغيرة وكبيرة . فقد كانوا يمسكون الفراخ بأيديهم وما هو وسيلة إلى الإمساك بالأيدي من شباك وحيالات وجوارح، لأنّ جميع ذلك يؤوّل إلى الإمساك باليد . وكانوا يعدّون وراء الكبار بالخيول والرماح كما يفعلون بالحُمُر الوحشية وبقر الوحش، كما في حديث أبي قتادة أنّه : رأى عام الحديبية حمارا وحشيا، وهو غير محرّم ، فاستوى على فرسه وأخذ رمحه وشدّ وراء الحمار فأدركه فعقره برمحه وأتى به .. إلخ . وربما كانوا يصيدون برمي النبال عن قسيهم، كما في حديث الموطأ « عن زيد اليهزمي أنّه خرج مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يريد مكة فإذا ظبي حاقف فيه سهم » الحديث . فقد كان بعض الصائدين يخبئهم في قنّرة ويمسك قوسه فإذا مرّ به الصيد رماه بسهم . قال ابن عطية : وخصّ الرماح بالذكر لأنّها أعظم ما يجرح به الصيد . وقد يقال : حلف ما هو بغير الأيدي وبغير الرماح للاستغناء بالطرفين عن الأوساط .

وجملة « تناله أيديكم » صفة للصيد أو حال منه . والمقصود منها استقصاء أنواع الصيد لثلاث يتوهم أنّ التحذير من الصيد الذي هو بجرح أو قتل دون القبض باليد أو التقاط البيض أو نحوه .

وقوله «لَيْتَعَلَّمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ» علة لقوله «لِيُؤْتِيَكُمْ» لأنّ الابتلاء اختبار، فعلته أن يعلم الله منه من يخافه. وجعل علم الله علة للاجتماع إنما هو على معنى ليظهر للناس من يخاف الله من كل من علم الله أنه يخافه، فأطلق علم الله على لازمه، وهو ظهور ذلك وتمييزه، لأن علم الله يلازمه التحقق في الخارج إذ لا يكون علم الله إلا موافقا لما في نفس الأمر، كما بيناه غير مرة؛ أو أريد بقوله «لِيُؤْتِيَكُمْ» التعلّق التنجيزي لعلم الله بفعل بعض المكلفين، بناء على إثبات تعلّق تنجيزي لصفة العلم، وهو التحقيق الذي انفصل عليه عبد الحكيم في الرسالة الخاقانية.

وقيل: أطلق العلم على تعلّقه بالمعلوم في الخارج. ويلزم أن يكون مراد هذا القائل أن هذا الإطلاق قصد منه التّشريب لمعوم أفهام المخاطبين. وقال ابن العربي في القيس: «لِيُؤْتِيَكُمْ» ما علمه غيبا من أمثال من امتثل واعتداه من اعتدى فإنّه، عالم الغيب والشهادة يعلم الغيب أولا، ثم يخلق المعلوم فيعلمه مشاهدة، يتغير المعلوم ولا يتغير العلم».

والبناء إمّا للملازمة أو للظرفية، وهي في موضع الحال من الضمير المرفوع في «يخافه».

والغيب ضدّ الحضور وضدّ المشاهدة، وقد تقدّم في قوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب» على أحد وجهين هنالك، فتعلّق المجرور هنا بقوله «يخافه» الأظهر أنّه تعلّق لمجرد الكشف دون إرادة تعييد أو احتراز؛ كقوله تعالى «ويقتلون النبيّين بغير حقّ». أي من يخاف الله وهو غائب عن الله، أي غير مشاهد له. وجميع مخافة الناس من الله في الدنيا هي مخافة بالغيب. قال تعالى «إنّ الذين يخشون ربّهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير».

وفائدة ذكره أنّه ثناء على الذين يخافون الله أثني عليهم بصدق الإيمان وتنوّر البصيرة، فإنّهم خافوه ولم يروا عظمته وجلاله ونعيمه وثوابه ولكنّهم أيقنوا بذلك عن صدق استدلال. وقد أشار الى هذا ما في الحديث القدسي «إنّهم آمنوا بي ولم يروني

فكيف لو رأوني ؟ . ومن المفسرين من فسر الغيب بالدنيا . وقال ابن عطية : الظاهر أن المعنى بالغيب عن الناس ، أي في الخلوة . فمن خاف الله انتهى عن الصيد من ذات نفسه ، يعني أن المجرور للتقيد ، أي من يخاف الله وهو غائب عن أعين الناس الذين يعصى إنكارهم عليه أو صدهم إياه وأخذهم على يده أو التسميع به ، وهذا ينظر الى ما بناه عليه أن الآية نزلت في صيد ضيهم في سفرهم عام الحلبية يغشاهم في رحالهم وخيامهم ، أي كانوا متمكنين من أخذهم بدون رقيب ، أو يكون الصيد المحذر من صيده مماثلاً لذلك الصيد .

وقوله « فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم » تصريح بالتحذير الذي أوما إليه بقوله « ليلوكنكم » ، إذ قد أشعر قوله « ليلوكنكم » أن في هذا الخير تحذيراً من عمل قد يسوق النفس إليه .

والإشارة بذلك الى التحذير المستفاد من « ليلوكنكم » ، أي بعدما قدّمناه اليكم وأعلننا لكم فيه ، فلذلك جاءت بعده فاء التفرع . والمراد بالاعتداء الاعتداء بالصيد ، وسمّاه اعتداء لأنه إقدام على محرم وانتهاك لحرمه الإحرام أو الحرم .

وقوله « فله عذاب أليم » ، أي عقاب شديد في الآخرة بما اجترأ على الحرم أو على الإحرام أو كليهما ، وبما خالف إنذار الله تعالى ، وهذه إذا اعتدى ولم يتدارك اعتدائه بالتوبة أو الكفارة ، فالتوبة معلومة من أصول الاسلام ، والكفارة هي جزاء الصيد ، لأن الظاهر أن الجزاء تكفير عن هذا الاعتداء كما سيأتي . روى ابن أبي حاتم عن ابن عباس : العذاب الأليم أنه يوسع بطنه وظهره جلداً ويسلب ثيابه وكان الأمر كذلك به في الجاهلية . فالعذاب هو الأذى الدنيوي ، وهو يقتضي أن هذه الآية قررت ما كان يفعله أهل الجاهلية ، فتكون الآية المولية لها نسخاً لها . ولم يقل بهذا العقاب أحد من فقهاء الاسلام فدل ذلك على أنه أبطل بما في الآية المولية ، وهذا هو الذي يلتزم به معنى الآية مع معنى التي تليها . ويجوز أن يكون الجزاء من قبيل ضمان المتلفات ويبقى إثم الاعتداء فهو موجب العذاب الأليم . فعلى التفسير المشهور لا يسقطه إلا التوبة ، وعلى ما نقل عن ابن عباس يبقى الضرب تأديباً ، ولكن هذا لم يقل به أحد من فقهاء الاسلام ، والظاهر أن سكتبه كان يأخذه قراء مكة مثل جلال الدين ونعاليها .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ بِكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُنَ بِكَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ﴾

استئناف لبيان آية « ليلوكنكم الله بشيء من الصيد » أو لنسخ حكمها أن كانت قد ضمنت حكما لم يبق به عمل . وقدّم القول في معنى « وأنتم حرم » في طالع هذه السورة .

واعلم أن الله حرّم الصيد في حالين : حال كون الصائد محرّما ، وحال كون الصيد من صيد الحرم ، ولو كان الصائد حلالا ؛ والحكمة في ذلك أن الله تعالى عظم شأن الكعبة من عهد إبراهيم - عليه السلام - وأمره بأن يتخذ لها حرّما كما كان الملوك يتخلون الحريم ، فكانت بيت الله وحماه ، وهو حرم البيت محترما بأقصى ما يعدّ حرمة وتعظيما فلذلك شرع الله حرّما للبيت واسعا وجعل الله البيت أمنا للناس ووسّع ذلك الأمن حتى شمل الحيوان العائش في حرمة بحيث لا يرى الناس نلبت إلا أمنا للعائد به وبحرمة . قال التأفة :

والمؤمن العائلات الطير يمسحها رُكبانُ مكة بين الغيظين فالسند

فالتحريم لصيد حيوان البر ، ولم يحرم صيد البحر إذ ليس في شيء من مساحة الحرم بحر ولا نهر . ثم حرّم الصيد على المحرم بحج أو عمرة ، لأن الصيد إثارة لبعض الموجودات الآمنة . وقد كان الإحرام يمنع المحرمين القتال ومنعوا القتال في الأشهر الحرم لأنها زمن الحج والعمرة فألحق مثل الحيوان في الحرمة بقتل الإنسان ، أو لأنّ الغالب أن المحرم لا ينوي الإحرام إلا عند الوصول إلى الحرم ، فالغالب أنّه لا يصيد إلا حيوان الحرم .

والصيد عام في كل ما شأنه أن يصاد ويقتل من الدواب والطيور لأكله أو الاتضاع ببعضه. ويلحق بالصيد الوحوش كلها. قال ابن القرس: والوحوش تسمى صيدا وإن لم تُصَد بعد، كما يقال: بئس الرميّة الأرنب، وإن لم ترم بعد. وخص من عمومها ما هو مضر، وهي السباع المؤذية وذوات السموم والقاروسياح الطير. ودليل التخصيص السنة.

وقصد القتل تبع لتذكر الصائد أنه في حال إحرام، وهذا مورد الآية، فلو نسي أنه محرم فهو غير متعمد، ولو لم يقصد قتله فأصابه فهو غير متعمد. ولا وجه ولا دليل لمن تأول التعمد في الآية بأنه تعمّد القتل مع نسيان أنه محرم.

وقوله «وَأَنْتُمْ حُرُمٌ» حرّم جمع حرّم، بمعنى محرم، مثل جمع قذال على قذل، والمحرم أصله الملتبس بالإحرام بحج أو عمرة. ويطلق المحرم على الكائن في الحرم. قال الراعي :

فَتَلُوا ابْنَ عَفَّانَ الْخَلِيفَةَ مُحَرَّمًا

أي كائنا في حرم المدينة. فأما الإحرام بالحج والعمرة فهو معلوم، وأما الحصول في الحرم فهو الحصول في مكان الحرم من مكة أو المدينة. وزاد الشافعي الطائف في حرمة صيده لا في وجوب الجزاء على صائلده. فأما حرم مكة فيحرم صيده بالاتفاق. وفي صيده الجزاء. وأما حرم المدينة فيحرم صيده ولاجزاء فيه، ومثله الطائف عند الشافعي.

وحرم مكة معلوم بحدود من قبل الاسلام، وهو الحرم الذي حرّمه إبراهيم عليه السلام - ووضعت بحدوده علامات في زمن عمر بن الخطاب. وأما حرم المدينة فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - «المدينة حرم من ما بين غير أو عائر (جبل) الى ثور. قيل: هو جبل ولا يعرف ثور إلا في مكة. قال النووي: أكثر الرواة في كتاب البخاري ذكروا عيرا، وأما ثور فمنهم من كتبه عته فقال: من غير الى كذا، ومنهم من ترك مكانه يابضا لأنهم اعتقلوا ذكر ثور هنا خطأ. وقيل: إن الصواب الى أحد كما عند أحمد والطبراني. وقيل: ثور جبل صغير وراء جبل أحد.

وقوله «ومن قتله منكم» الخ، (من) اسم شرط مبتدأ، «وقتله» فعل الشرط، «ومنكم»

صفة لاسم الشرط ، أي من الذين آمنوا . وفائدة لإيراد قوله (منكم) أعرض عن بيانها المتسرون . والظاهر أن وجه لإيراد هذا الوصف التنبيه على إبطال فعل أهل الجاهلية ، فمن أصاب صيدا في الحرم منهم كانوا يضره ويُسلبونه ثيابه ، كما تقدم آنفا .

وتعليق حكم الجزاء على وقوع القتل يدلّ على أن الجزاء لا يجب إلا إذا قتل الصيد، فأما لو جرحه أو قطع منه عضوا ولم يقتله فليس فيه جزاء، ويدلّ على أن الحكم سواء أكل القاتل الصيد أو لم يأكله لأن مناط الحكم هو القتل .

وقوله «متعمدا» قيد أخرج المخطيء، أي في صيده. ولم يبين له الآية حكما لكنّها تدلّ على أن حكمه لا يكون أشدّ من المتعمّد فيحتمل أن يكون فيه جزاء آخر أخفّ ويحتمل أن يكون لا جزاء عليه وقد يستتبه السنة . قال الزهري : نزل القرآن بالعمد وجرت السنة في الناسي والمخطيء أنهما يكفّران . ولعله أراد بالسنة العمل من عهد النبوة والخلفاء ومضى عليه عمل الصحابة . وليس في ذلك أثر عن النبيّ - صلى الله عليه وسلم - .

وقال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وجمهور فقهاء الأمصار : إنّ العمد والخطأ في ذلك سواء، وقد غلب مالك فيه معنى الغرم ، أي قاسه على الغرم . والعمد والخطأ في الغرم سواء فلذلك سوى بينهما . ومضى بذلك عمل الصحابة .

وقال أحمد بن حنبل، وابن عبد الحكم من المالكية، وداود الظاهري، وابن جبير وطاويس، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله، وعطاء، ومجاهد : لا شيء على الناسي . وروي مثله عن ابن عباس .

وقال مجاهد، والحسن، وابن زيد، وابن جريج : إن كان متعمدا للقتل ناسيا لإحرامه فهو مورد الآية ، فعليه الجزاء . وأما المتعمّد للقتل وهو ذاكر لإحرامه فهنا أعظم من أن يكفّر وقد بطل حجته ، وصيده جيفة لا يؤكل .

والجزاء العوض عن عمل، فسمي الله ذلك جزاء، لأنه تأديب وعقوبة إلا أنه شرع على صفة الكفارات مثل كفارة القتل وكفارة الظهار . وليس القصد منه الغرم إذ ليس الصيد بمستغنى به أحد من الناس حتى يغرم قتاله ليجبر ما أفاته عليه. وإنما الصيد ملك الله تعالى أباحه في الحل ولم يحره للناس في حال الإحرام، فمن تعدى عليه في تلك الحالة فقد فرض الله على المتعدى جزاء. وجعله جزاء ينتفع به ضعاف عبيده .

وقد دللنا على أن مقصد التشريع في ذلك هو العقوبة قوله عقبه « ليلنوق وبال أمره » .
وإنما سمى جزاء ولم يسم بكفارة لأنه روعي فيه المماثلة ، فهو مقدر بمثل العمل فسمي جزاء ، والجزاء مأخوذ فيه المماثلة والموافقة قال تعالى « جزاءا وفاقا » .

وقد أخبر أن الجزاء مثل ما قتل الصائد، وذلك المثل من النعم، وذلك أن الصيد إما من الدواب وإما من الطير، وأكثر صيد العرب من الدواب، وهي الحمر الوحشية وبقر الوحش والأرؤى والغنم ومن ذوات الجناح النعام والإوز، وأما الطير الذي يطير في الجو فنادر صيده، لأنه لا يصاد إلا بالمراس، وقلما أصابه المراض سوى الحمام الذي بمكة وما يقرب منها، فمماثلة الدواب للأنعام هيئة. وأما مماثلة الطير للأنعام فهي مقاربة وليست مماثلة، فالنعام تقارب البقرة أو البدنة، والإوز يقارب السخلة، وهكذا. وما لا نظير له كالعصفور فيه القيمة . وهذا قول مالك والشافعي ومحمد بن الحسن . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: المثل القيمة في جميع ما يصاب من الصيد. والقيمة عند مالك طعام . وقال أبو حنيفة: دارهم . فإذا كان المصير إلى القيمة، فالقيمة عند مالك طعام يتصدق به، أو يصوم عن كل مد من الطعام يوما، ولكسر المد يوما كاملا. وقال أبو حنيفة : يشتري بالقيمة هديا إن شاء ، وإن شاء اشترى طعاما ، وإن شاء صام عن كل نصف صاع يوما .

وقد اختلف العلماء في أن الجزاء هل يكون أقل مما يجزئ في الضحايا والهدايا . فقال مالك : لا يجزئ أقل من ثني الغنم أو المزر لأن الله تعالى قال « هديا بالغ الكعبة » . فما لا يجزئ أن يكون هديا من الأنعام لا يكون جزاء فمن أصاب من

الصيد ما هو صغير كان مخيراً بين أن يعطى أقلّ ما يجزى من الهدي من الأتعام وبين أن يعطى قيمة ما صاده طعاماً ولا يعطى من صغار الأتعام .

وقال مالك في الموطأ : وكلّ شيء فدي ففي صغاره مثل ما يكون في كباره . ولأنما مثل ذلك مثل دية الحرّ الصغير والكبير بمنزلة واحدة . وقال الشافعي وبعض علماء المدينة : إذا كان الصيد صغيراً كان جزاؤه ما يقاربه من صغار الأتعام لما رواه مالك في الموطأ عن أبي الزبير المكيّ أنّ عمر بن الخطاب قضى في الأرنب بمساق وفي اليربوع بجفرة . قال الحفيد ابن رشد في كتاب بداية المجتهد : وذلك ما روي عن عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود آه . وأقول : لم يصحّ عن النبيّ - صلى الله عليه وسلم - في ذلك شيء ، فأما ما حكم به عمر فلعلّ مالكا رآه اجتهداً من عمر لم يوافقه عليه لظهور الاستدلال بقوله تعالى « هلينا بالغ الكمية » . فإنّ ذلك من دلالة الإشارة، ورأى في الرجوع الى الإطعام سعة، على أنّه لو كان الصيد لا مماثل له من صغار الأتعام كالجرادة والخفشاء لوجب الرجوع الى الإطعام ، فليرجع اليه عند كون الصيد أصغر ممّا يماثله ممّا يجزى في الهدايا . فمن العجب قول ابن العربي : إنّ قول الشافعي هو الصحيح ، وهو اختيار علمائنا . ولم أدر من يعنيه من علمائنا فإنّي لا أعرف للمالكية مخالفاً لماك في هذا . والقول في الطير كالقول في الصغير وفي الدواب ، وكذلك القول في العظيم من الحيوان كالقيل والزرافة فيرجع الى الإطعام .

ولمّا سمى الله هذا جزءاً وجعله مماثلاً للمصيد دلّنا على أنّ من تكرر منه قتل الصيد وهو محرم وجب عليه جزاء لكلّ دابة قتلها، خلافاً للداود الظاهري ، فإنّ الشيتين من نوع واحد لا يماثلهما شيء واحد من ذلك النوع ، ولأنه قد تقتل أشياء مختلفة النوع فكيف يكون شيء من نوع مماثلاً لجميع ما قتله .

وقرأ جمهور القرّاء « فجزاء مثل ما قتل » بإضافة « جزاء » الى « مثل » ؛ فيكون « جزاء » مصدراً بدلاً عن الفعل ، ويكون (مثل) ما قتل فاعل المصدر أضيف اليه مصدره . « ومن النعم » بيان للمثل لا لـ « ما قتل » . والتقدير : فمثل ما قتل من النعم يجزى جزء

ما قتله ، أي يكافئ ويعوّض ما قتله . وإستناد الجزاء الى المثل إستناد على طريقة المجاز العقلي. ولك أن تجعل الإضافة بيانية، أي فجزاء هو مثل ما قتل، والإضافة تكون لأدنى ملائمة. ونظيره قوله تعالى « فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ». وهذا نظم بديع على حدّ قوله تعالى « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة »، أي فليحرّر رقبة. وجعله صاحب الكشف من إضافة المصدر الى المفعول ، أي فليجز مثل ما قتل . وهو يقتضي أن يكون النعم هو المعوّض لا العوض لأنّ العوض يتعدّى اليه فعل (جزى) بالباء ويتعدّى الى المعوّض بنفسه . تقول : جزيت ما ألتفت به بكذا درهمًا، ولا تقول : جزيت كلًا درهمًا بما ألتفت به ، فلذلك اضطرّ الذين قدّروا هذا القول الى جعل لفظ (مثل) مقحما. ونظروه بقولهم « مثلك لا يبعث »، كما قال ابن عطية وهو معاصر للزمخشري. وسكت صاحب الكشف عن الخوض في ذلك وقرّر القطب كلام الكشف على لزوم جعل لفظ (مثل) مقحما وأنّ الكلام على وجه الكتابة، يعني نظير « ليس كمثل شيء » وكذلك ألزمه إياه التقراني ، واعتذر عن عدم التصريح به في كلامه بأنّ الزمخشري يصدّد بيان الجزاء لا يصدّد بيان أنّ عليه جزاء ما قتل. وهو اعتذار ضعيف . فالوجه أن لا حاجة الى هذا التقدير من أصله. وقد اجتزأ الطبري فقال : أن لا وجه لقراءة الإضافة وذلك وهم منه وغفلة عن وجوه تصاريح الكلام العربي.

وقرأ حاصم ، وحمزة ، ويعقوب ، والكسائي ، وخلف « فجزاء مثل » بتثوين (جزاء) . ورفع (مثل) على تقدير : فالجزاء هو مثل ، على أنّ الجزاء مصدر أطلق على اسم المفعول ، أي فالتجزى به المقتول مثل ما قتله الصائد .

وقوله تعالى « يحكم به ذوا عدل منكم » جملة في موضع الصفة لجزاء أو استئناف بياني ، أي يحكم بالجزاء ، أي بتعيينه. والمقصد من ذلك أنّه لا يبلغ كل أحد معرفة صفة المائلة بين الصيد والنعم فوكل الله أمر ذلك الى الحكمين. وعلى الصائد أن يبحث عنّ تحققت فيه صفة العدالة والمعرفة فيرفع الأمر اليهما. ويتعين عليهما أن يجيباه الى ما سأل منهما وهما يُعيّنان المثل ويخيّرانه بين أن يعطي المثل أو الطعام أو الصيام، ويقدران له ما هو قدر الطعام إن اختاره .

وقد حكم من الصحابة في جزاء الصيد عمر مع عبد الرحمان بن عوف ، وحكم مع كعب بن مالك ، وحكم سعد بن أبي وقاص مع عبد الرحمان بن عوف ، وحكم عبدالله بن عمر مع ابن صفوان .

ووصفوا . عدل « بقوله « منكم » أي من المسلمين ، للتحذير من متابعة ما كان لأهل الجاهلية من عمل في صيد الحرم فلعلهم يدعون معرفة خاصة بالجزاء .

وقوله « هديا بالغ الكعبة » حال من « مثل ما قتل » ، أو من الضمير في (به) . والهدي ما يذبح أو ينحر في منحر مكة . والمنحر : منى والمروة . ولما سماه الله تعالى « هديا » فله سائر أحكام الهدي المعروفة . ومعنى « بالغ الكعبة » أنه يذبح أو ينحر في حرم الكعبة ، وليس المراد أنه ينحر أو يذبح حول الكعبة .

وقوله « أو كفارة طعام مساكين » عطف على « فجزاء » وسمى الإطعام كفارة لأنه ليس بجزاء ، إذ الجزاء هو العوض ، وهو مأخوذ فيه المائلة . وأما الإطعام فلا يماثل الصيد وإنما هو كفارة تكفر به الجريمة . وقد أجمل الكفارة فلم يبين مقدار الطعام ولا عدد المساكين . فأما مقدار الطعام فهو موكول الى الحكمين ، وقد شاع عن العرب أن المد من الطعام هو طعام رجل واحد ، فلذلك قدره مالك بمد لكل مسكين . وهو قول الأكثر من العلماء . وعن ابن عباس : تقدير الإطعام أن يقوم الجزاء من النعم بقيمة دراهم ثم تقوم الدراهم طعاما . وأما عدد المساكين فهو ملازم لعدد الأمداد . قال مالك : أحسن ما سمعت إليّ فيه أنه يقوم الصيد الذي أصاب وينظر كم ثمن ذلك من الطعام ، فيطعم مدّا لكل مسكين . ومن العلماء من قدر لكل حيوان معادلا من الطعام . فعن ابن عباس : تعديل الظبي بإطعام ستة مساكين ، والأيل بإطعام عشرين مسكينا ، وحمار الوحش بثلاثين ، والأحسن أن ذلك موكول الى الحكمين .

وهو في قوله « أو كفارة طعام مساكين » وقوله « أو عدل ذلك » تقتضي تخيير قاتل الصيد في أحد الثلاثة المذكورة . وكذلك كل أمر وقع يراو في القرآن فهو من الواجب المخير . والقول بالتخيير هو قول الجمهور ، ثم قيل : الخيار للمحكوم عليه لا للحكمين . وهو قول الجمهور من القائلين بالتخيير ، وقيل : الخيار للحكمين . وقال به الثوري ،

وابن أبي ليلى، والحسن - ومن العلماء من قال : إنه لا ينتقل من الجزاء الى كفارة الطعام إلا عند العجز عن الجزاء ، ولا ينتقل عن الكفارة الى الصوم إلا عند العجز عن الإطعام ، فهي عندهم على الترتيب . ونسب لابن عباس .

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر «كفارة» - بالرفع بدون تنوين مضافاً الى طعام - كما قرأ «جزاء» مثل ما قتل . والوجه فيه إما أن نجعله كوجه الرفع والإضافة في قوله تعالى «فجزاء مثل ما قتل» فنجعل «كفارة» اسم مصدر عوضاً عن الفعل وأضيف الى فاعله ، أي يكفره طعام مساكين ، وإما أن نجعله من الإضافة اليبانية ، أي كفارة من طعام ، كما يقال : ثوبٌ خزٌ ، فتكون الكفارة بمعنى المكفر به لتصح إضافة البيان ، فالكفارة بينها الطعام ، أي لا كفارة غيره فإن الكفارة تقع بأنواع . وجزم بهذا الوجه في الكشف، وفيه تكلف . وقرأه الباقون - بتنوين «كفارة» ورفع «طعام» على أنه بدل من «كفارة» .

وقوله «أو عدل ذلك صياماً» عطف على «كفارة» والإشارة الى الطعام . والعَدْل - يفتح العين - ما عادل الشيء من غير جنسه . وأصل معنى العدل المساواة . وقال الراغب : إنما يكون فيما يدرك بالبصيرة كما هنا . وأما العِدْل - بكسر العين - ففي المحسوسات كالموزونات والمكيلات ، وقيل : هما مترادفان . والإشارة بقوله «ذلك» الى «طعام مساكين» . وانتصب «صياماً» على التمييز لأن في لفظ العدل معنى التقدير .

وأجملت الآية الصيام كما أجملت الطعام ، وهو موكول الى حكم الحكيمين . وقال مالك والشافعي : يصوم عن كل مدٍّ من الطعام يوماً . وقال أبو حنيفة : عن كل مدّين يوماً ، واختلفوا في أقصى ما يصام ، فقال مالك والجمهور : لا ينقص عن أعداد الأمداد أياماً ولو تجاوز شهرين ، وقال بعض أهل العلم : لا يزيد على شهرين لأن ذلك أحل الكفارات . وعن ابن عباس : يصوم ثلاثة أيام الى عشرة .

وقوله «لينوق» متعلق بقوله «فجزاء» ، واللّام للتعليل ، أي جعل ذلك جزاء عن قتله الصيد لينوق ويأكل أمره .

واللّوق مستعار للإحساس بالكدر . شبه ذلك الإحساس بنوق الطعم الكريه كأنهم

واعتوا فيه سرعة اتصال ألمه بالإدراك، ولذلك لم نجعله مجازاً مرسلًا بعلاقة الإطلاق إذ لا داعي لاعتبار تلك العلاقة، فإنّ الكدر أظهر من مطلق الإدراك. وهذا الإطلاق معني به في كلامهم، لذلك اشتهر إطلاق اللوق على إدراك الآلام واللذات. ففي القرآن «ذق إنك أنت العزيز الكريم» «لا يلقون فيها الموت». وقال أبو سفيان يوم أحد مخاطباً جثة حمزة «ذق عقق». وشهرة هذه الاستعارة قاربت الحقيقة، فحسن أن تبنى عليها استعارة أخرى في قوله تعالى «فأذاقها الله لباس الجوع والخوف».

والويل السوء وما يكره إذا اشتد، والويل القوي في السوء «فأخذناه أخذنا وبيلا». وطعام وويل سيء الهضم، وكلاً وويل ومستويل، تستويله الإبل، أي تستوحشه. قال زهير:

إلى كَلَّ مُسْتَوِيلٍ مُتَوَحِّمٍ

والأمر: الشأن والقفل، أي أمر من قتل الصيد متممًا. والمعنى ليجد سوء عاقبة فعله بما كلفه من خسارة أو من تعب.

وأعقب الله التهديد بما عود به للمسلمين من الرأفة فقال «عفا الله عما سلف» أي عفا عما قتلتم من الصيد قبل هذا البيان ومن عاد إلى قتل الصيد وهو محرم فإله ينتقم منه.

والانتقام هو الذي حبر عنه بالويل من قبل، وهو الخسارة أو التعب، ففهم منه أنه كلما عاد وجب عليه الجزاء أو الكفارة أو الصوم، وهذا قول الجمهور. وعن ابن عباس، وشريح، والنخعي، ومجاهد، وجابر بن زيد: نحن المتعمد لا يجب عليه الجزاء إلا مرة واحدة فإن عاد حتى عليه انتقام العذاب في الآخرة ولم يقبل منه جزاء. وهذا شلوذ.

ودخلت الفاء في قوله «فينتقم الله منه» مع أن شأن جواب الشرط إذا كان فعلاً أن لا تلخل عليه الفاء الرابطة لاستثنائه عن الربط بمجرد الاتصال الفعلي، فدخل

الفاء يقع في كلامهم على خلاف الغالب ، والأظهر أنهم يرمون به الى كون جملة الجواب اسمية تقديرها فيرمزون بالفاء الى مبتدأ محذوف جعل الفعل خيرا عنه لقصد الدلالة على الاختصاص أو التقوي ، فالتقدير : فهو يستقم الله منه ، لقصد الاختصاص للمبالغة في شدة ما يناله حتى كأنه لا ينال غيره ، أو لقصد التقوي ، أي تأييد حصول هذا الانتقام . ونظيره « فمن يؤمن يربّه فلا يخاف بخصا ولا رهقا » فقد أغنت الفاء عن إظهار المبتدأ فحصل التقوي مع إيجاز . هنا قول المحققين مع توجيهه ، ومن النجاة من قال : إن دخول الفاء وعدمه في مثل هذا سواء ، وإنه جاء على خلاف الغالب .

وقوله « والله عزيز ذو انتقام » تلييل . والعزير الذي لا يحتاج الى قاصر ، ولذلك وُصف بأنه ذو انتقام ، أي لأن من صفاته الحكمة ، وهي تقتضي الانتقام من المفسد لتكون نتائج الأعمال على وفقها .

﴿ أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَمِّعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ ٩٦

استئناف ياتي نشأ عن قوله « يأيتها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » فلأنه اقتضى تحريم قتل الصيد على المحرم وجعل جزاء فعله هدي مثل ما قتل من النعم ، فكان السامع بحيث يسأل عن صيد البحر لأن أخذه لا يسمى في العرف قتلًا ، وليس لما يصاد منه مثل من النعم ولكنه قد يشكّ لعل الله أراد القتل بمعنى السبب في الموت ، وأراد بالمثل من النعم المقارب في الحجم والمقدار ، فبين الله للنامس حكم صيد البحر وأبقاه على الإباحة ، لأن صيد البحر ليس من حيوان الحرم ، إذ ليس في شيء من أرض الحرم بحر . وقد بينا عند قوله تعالى « يأيتها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » أن أصل الحكمة في حرمة الصيد على المحرم هي حفظ حرمة الكعبة وحرمة الحرم .

ومعنى «أحلّ» لكم صيد البحر» إبقاء حليّته لأنّه حلال من قبل الإحرام .
والخطاب في «لكم» للذين آمنوا . والصيد هنا بمعنى المصيد ليجرى اللفظ على
سنتن واحد في مواقفه في هذه الآيات ، أي أحلّ لكم قتله ، أي إمساكه من البحر .
والبحر يشمل الأنهار والأودية لأنّ جميعها يسمّى بحرا في لسان العرب .
وقد قال الله تعالى : «وما يستوي البحران هذا علب فرات» الآية . وليس العلب
إلاّ الأنهار كدجلة والفرات . وصيد البحر : كلّ دوابّ الماء التي تصاد فيه ، فيكون
إخراجها منه سبب موته قريبا أو بعيدا . فأما ما يعيش في البرّ وفي الماء فليس من صيد
البحر كالضفدع والسحفاة ، ولا خلاف في هذا . أمّا الخلاف فيما يؤكل من صيد
البحر وما لا يؤكل منه ، عند من يرى أنّ منه ما لا يؤكل ، فليس هذا موضع ذكره ،
لأنّ الآية ليست بمثبتة لتحليل أكل صيد البحر ولكشفها منبهة على عدم تحريره في
حال الإحرام .

وقوله «وطعامه» عطف على «صيد البحر» . والضمير عائد الى «البحر» ،
أي وطعام البحر ، وعطفه اقتضى مغايرته للصيد . والمعنى : والتقاط طعامه أو إمساكه
طعامه . وقد اختلف في المراد من «طعامه» . والذي روي عن جلة الصحابة — رضي الله
عنهم — : أنّ طعام البحر هو ما طفا عليه من ميتة إذا لم يكن سبب موته إمساك الصائد
له . ومن العلماء من نقل عنه في تفسير طعام البحر غير هذا ممّا لا يلائم سياق الآية .
وهؤلاء هم الذين حرّموا أكل ما يخرج به البحر ميتا ، ويردّ قولهم ما ثبت عن رسول
الله — صلى الله عليه وسلم — أنّه قال في البحر «هو الطهور ماؤه الحلّ ميتته» .
وحديث جابر في الحوت المسمّى الغنبر، حين وجدوه ميتا، وهم في غزوة، وأكلوا منه،
وأخبروا رسول الله، وأكل منه رسول الله — صلى الله عليه وسلم — .

وانتصب «متاعا» حلّ الحال . والمتاع : ما يتمتّع به . والتمتّع : انتفاع بما يلدّ ويسرّ .
والخطاب في قوله «متاعا لكم» للمخاطبين بقوله «أحلّ لكم صيد البحر» باعتبار
كونهم متناولين الصيد ، أي متاعا للصائدين وللسيّارة .

والسيّارة : الجماعة السائرة في الأرض للسفر والتجارة ، مؤنث سيّار ، والتأنيث

باعتبار الجماعة . قال تعالى : « وجاءت سيارة » . والمعنى أحلّ لكم صيد البحر تمتعون بأكله ويتمتّع به المسافرون ، أي تبيعونه لمن يتجرون ويحبونه الى الأمصار .

وقوله « وحرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرما » زيادة تأكيد لتحريم الصيد ، تصريحاً بمفهوم قوله « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » ، وليان أن مدة التحريم مدة كونهم حرّماً ، أي محرمين أو ماريّن بحرّم مكة . وهذا إيماء لتقليل مدة التحريم استئناساً للمكلفين بتخفيف ، وإيماء الى نعمة اقتصار تحريمه على تلك المدة ، ولو شاء الله لحرمه أبداً . وفي الموطأ : أن عائشة قالت لعروة بن الزبير : يا بن أخي إنما هي عشر ليال (أي مدة الإحرام) فإن تخطّج في نفسك شيء فدعه . تعني أكل لحم الصيد . وذيل ذلك بقوله « واتّقوا الله الذي إليه تحشرون » . وفي إجراء الوصف بالموصول وتلك الصلة تذكير بأن المرجع الى الله ليعدّ الناس ما استطاعوا من الطاعة لذلك اللقاء .

والحشر : جمع الناس في مكان .

والصيد مراد به المصيد ، كما تقدّم .

والتحريم متعلّق بقتله لقوله قبله « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » فلا يقتضى قوله « وحرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرما » تحريم أكل صيد البرّ على المحرم إذا اشتراه من بائع أو ناوله رجل حلال إتياء ، لأنّه قد علم أن التحريم متعلّق بمباشرة المحرم قتله في حال الإصابة . وقد أكل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الحمار الذي صاده أبو قتادة ، كما في حديث الموطأ عن زيد بن أسلم . وأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بقسمة الحمار الذي صاده زيد البهزي بين الرفاق وهم محرمون . وعلى ذلك مضى عمل الصحابة ، وهو قول . وأمّا ما صيد لأجل المحرم فقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ردّ على الصعب بن جشمّة حماراً وحشياً أهله الىه وقال له « إنّنا لم نردّه عليك إلاّ أنا حرّم » . وقد اختلف الفقهاء في عمل هذا الامتناع . فقيل : يحرم أن يأكله من صيد لأجله لا غير . وهذا قول عثمان بن عفان ، وجماعة من فقهاء المدينة ، ورواية عن مالك ، وهو الأظهر ، لأنّ الظاهر أن الضمير في قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : إنّما لم نردّه عليك إلاّ أنا حرّم ، أنّه عائد

الى النبيء - صلى الله عليه وسلم - وحده، لقوله «لم نردّه»، وإتما ردة هو وحده؛
وقيل: يحرم على المحرم أكل ما صيد لمحرّم غيره، وهو قول بعض أهل المدينة، وهو
المشهور عن مالك. وكان مستندهم في ذلك أنه الاحتياط وقيل: لا يأكل المحرم صيدا
صيد في مدة إحرامه ويأكل ما صيد قبل ذلك، ونسب الى علي بن أبي طالب وابن
عباس، وقيل: يجوز للمحرّم أكل الصيد مطلقا، وإتما حرّم الله قتل الصيد، وهو قول
أبي حنيفة. والحاصل أن التنزه عن أكل الصيد الذي صيد لأجل المحرم ثابت في السنة
بحديث الصعب بن جثامة، وهو محتمل كما علمت. والأصل في الامتناع الحرمة لأنه،
لو أراد التنزه لقال: أما أنا فلا آكله، كما قال في حديث خالد بن الوليد في الضب.

﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ
الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلِيدَ ذَٰلِكَ لِيَتَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ
مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٩٧ ﴾

استئناف يباين لأنه يحصل به جواب عما يخطر في نفس السامع من البحث عن
حكمة تحريم الصيد في الحرم وفي حال الإحرام، بأن ذلك من تعظيم شأن الكعبة
التي حرّمت أرض الحرم لأجل تعظيمها، وتذكير بنعمة الله على سكّانه بما جعل لهم
من الأمن في علاقتها وشمالها.

والجعل يطلق بمعنى الإيجاد، فيتعدي الى مفعول واحد، كما في قوله تعالى:
«وجعل الظلمات والنور»، في سورة الأنعام، ويطلق بمعنى التصيير فيتعدي الى مفعولين،
وكلا المعنيين صالح هنا. والأظهر الأول فإن الله أوجد الكعبة، أي أمر خلقه بإيجادها
لتكون قياما للناس. فقوله «قياماً» منصوب على الحال، وهي حال مقدرة، أي أوجدها
مقدّراً أن تكون قياماً. وإذا حمل «جعل» على معنى التصيير كان المعنى أنها موجودة
بيت عبادة فصيرها الله قياماً للناس لطفاً بأهلها ونسبهم، فيكون «قياماً» مفعولاً ثانياً
لـ «جعل». وأما قوله «البيت الحرام» فلا يصحّ جعله مفعولاً.

والكعبة علم على البيت الذي بناه إبراهيم - عليه السلام - بمكة بأمر الله تعالى

ليكون آية للتوحيد . وقد تقدّم ذلك في تفسير قوله تعالى : « إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ » في سورة آل عمران . قالوا : إنّه علم مشتقّ من الكعب ، وهو التّواء والبروز ، وذلك محتمل . ويحتمل أنّهم سمّوا كلّ بارز كعبة ، تشبيهاً بالبيت الحرام ، إذ كان أول بيت عندهم ، وكانوا من قبله أهل خيام ، فصار البيت مثلاً يمثّل به كلّ بارز .

وأما إطلاق الكعبة على (القليس) الذي بناه الحبيشة في صنعاء، وسمّاه بعض العرب الكعبة اليمانية ، وعلى قبة نجران التي أقامها نصارى نجران لعبادتهم التي عناها الأعشى في قوله :

فَكَعْبَةٌ نَجْرَانٌ حَتَّمْ عَلَيْكَ حَتَّى تُنَاخِي بِأَبْوَابِهَا

فلذلك على وجه المحاكاة والتشبيه ، كما سمّى بنو حنيفة مسيلمة رحمان . وقوله « البيت الحرام » بيان للكعبة . قصد من هذا البيان التنويه والتعظيم ، إذ شأن البيان أن يكون موضحاً للمبنيّ بأن يكون أشهر من المبنيّ . ولما كان اسم الكعبة مساوية للبيت الحرام في الدلالة على هذا البيت فقد عبّر به عن الكعبة في قوله تعالى : « وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ » فتعيّن أنّ ذكر البيان للتعظيم ، فإنّ البيان يجرى لما يجرى له النعت من توضيح ومدح ونحو ذلك . ووجه دلالة هذا العلم على التعظيم هو ما فيه من لمح معنى الوصف بالحرام قبل التغليب . وذكر البيت هنا لأنّ هذا الموصوف مع هذا الوصف صاراً علماً بالغلبة على الكعبة .

والحرام في الأصل مصدر حرّم إذا منّع ، ومصدره الحرام ، كالصلاح من صلح ، فوصف شيء بحرام مبالغة في كونه ممنوعاً .

ومعنى وصف البيت بالحرام أنّه ممنوع من أيدي الجابرة فهو محترم عظيم المهابة . وذلك يستتبع تحجير وقوع المظالم والفواحش فيه ، وقد تقدّم أنّه يقال رجل حرام عند قوله تعالى : « غَيْرِ مُحْطَى الصِّيدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ » في هذه السورة ، وأنّه يقال : شهر حرام ، عند قوله تعالى « وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامِ » فيها أيضاً ، فيحمل هذا الوصف على ما يناسبه بحسب الموصوف الذي يجرى عليه ، وهو في كلّ موصوف يلك على أنّه ممّا يتجنّب جانبه ، فيكون تجنّباً للتعظيم أو مهابته أو نحو ذلك ، فيكون

وصف مدح ، ويكون تجنبه للتنزه عنه فيكون وصف ذم ، كما تقول : الغمر حرام .

وقرأ الجمهور « قياما » - بألف بعد الياء - . وقرأ ابن عامر « قيما » - بدون ألف بعد الياء - .

والقيام في الأصل مصدر قام إذا استقل على رجله ، ويستعار للنشاط ، ويستعار من ذلك للتدبير والإصلاح ، لأن شأن من يعمل عملا مهما أن ينهض له ، كما تقدم بيانه عند قوله تعالى « ويقيمون الصلاة » في سورة البقرة . ومن هذا الاستعمال قبل للناس في أمور شيء وتدبيره : هو قيس عليه أو قائم عليه ، فالقيام هنا بمعنى الإصلاح والنفع . وأما قراءة ابن عامر « قيما » فهو مصدر (قام) على وزن فعمل - بكسر ففتح - مثل شيع . وقد تقدم أنه أحد تأويلين في قوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قيما » في سورة النساء . وإنما أعلت واوه فصارت ياء لشدة مناسبة الياء للكسرة . وهذا القلب نادر في المصادر التي على وزن فعمل من الواوي العين . وإثباته للكعبة من الإخبار بالمصدر للمبالغة ، وهو إسناد مجازي ، لأن الكعبة لما جعلها الله سببا في أحكام شرعية سابقة كان بها صلاح أهل مكة وغيرهم من العرب وقامت بها مصالحهم ، جعلت الكعبة هي القائمة لهم لأنها سبب القيام لهم .

والناس هنا ناس معروفون ، فالتعريف للمهد . والمراد بهم العرب ، لأنهم الذين انضغوا بالكعبة وشعائرها دون غيرهم من الأمم كالفرس والروم . وأما ما يحصل لهؤلاء من منافع التجارة ونحوها من المعاملة فذلك تبع لوجود السكان لا ليكون البيت حراما ، إلا إذا أريد التمسك البعيد ، وهو أنه لولا حرمة الكعبة وحرمة الأشهر في الحج لساد الخوف في تلك الربوع فلم تستطع الأمم التجارة هنالك .

وإثما كانت الكعبة قياما للناس لأن الله لما أمر إبراهيم بأن ينزل في مكة زوجته وابنه إسماعيل ، وأراد أن تكون نشأة العرب المستعربة (وهم ذرية إسماعيل) في ذلك المكان لينشأوا أمة أصيلة الآراء عزيزة النفوس ثابتة القلوب ، لأنه قدر أن

تكون تلك الأمة هي أول من يتلقى الدين الذي أراد أن يكون أفضل الأديان وأرسخها، وأن يكون منه اثبات الإيمان الحق والأخلاق الفاضلة . فأقام لهم بلدا بعيدا عن التعلق بزخارف الحياة؛ فنشأوا على إباء الضيم، وتلقوا سيرة صالحة نشأوا بها على توحيد الله تعالى والدعوة إليه ؛ وأقام لهم فيه الكعبة معلما لتوحيد الله تعالى، ووضع في نفوسهم ونفوس جبرتهم تعظيمه وحرمة. ودعا مجاورهم الى حجة ما استطاعوا، وسخر الناس لإجابة تلك الدعوة، فصار وجود الكعبة عائدا على سكان بلدها بفوائد التأنس بالرافدين ، والانتفاع بما يجلبونه من الأرزاق ، وبما يجلب التجار في أوقات وفود الناس اليه ؛ فأصبح ساكنوه لا يلحظهم جوع ولا عراء . وجعل في نفوس أهله القناعة فكان رزقهم كفافا . وذلك ما دعا به إبراهيم في قوله : « ربنا إني أسكنت من ذريتني بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكروا » . فكانت الكعبة قياما لهم يقوم به أود معاشهم . وهنا قيام خاص بأهله .

ثم انتشرت ذرية إسماعيل ولحقت بهم قبائل كثيرة من العرب القحطانيين وأهلت بلاد العرب . وكان جميع أهلها يدين بدين إبراهيم؛ فكان من انتشارهم ما شأنه أن يحدث بين الأمة الكثيرة من الاختلاف والتغالب والتقاتل الذي يفضي الى التضاني، فإذا هم قد وجدوا حرمة أشهر الحج الثلاثة وحرمة شهر العمرة، وهو رجب الذي سنته مفسر (وهم معظم ذرية إسماعيل) وتبعهم معظم العرب .. وجدوا تلك الأشهر الأربعة ملجئة إليهم الى المسألة فيها فأصبح السلم سائدا بينهم مدة ثلث العاَم، يصلحون فيها شؤونهم، ويستبقون نفوسهم، وتسمى فيها سادتهم وكبرائهم وذو الرأي منهم بالصلح بينهم، فيما نجم من تراتٍ وإحن . فهذا من قيام الكعبة لهم، لأن الأشهر الحرم من آثار الكعبة إذ هي زمن الحج والعمرة للكعبة.

وقد جعل لإبراهيم للكعبة مكانا متعاشا يحيط بها من جوانبها أميال كثيرة، وهو الحرم، فكان الداخل فيه آمنا . قال تعالى « أو لم يروا أننا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم » . فكان ذلك أمنا مستمرا لسكان مكة وحرمها، وأما يلوذ اليه من عراء خوف من غير سكانها بالدخول اليه عائدا ، ولتحقيق أمته آمن الله

وحوشه ودوابه تقوية لحرمته في النفوس، فكانت الكعبة قياما لكل عربي إذا طرقه ضميم.
 وكان أهل مكة وحرماها يسرون في بلاد العرب آمنين لا يتعرض لهم أحد
 بسوء، فكانوا يتجرون ويدخلون بلاد قبائل العرب، فيأتونهم بما يحتاجونه ويأخذون
 منهم ما لا يحتاجونه ليبلغوه إلى من يحتاجونه، ولولا هم لما أمكن لتاجر من قبيلة أن
 يسير في البلاد، فلتعطلت التجارة والمنافع. ولذلك كان قريش يوصفون بين العرب
 بالتجار، ولأجل ذلك جعلوا رحلتَي الشتاء والصيف اللتين قال الله تعالى فيهما «لإيلاف
 قريش لإيلافهم رحلة الشتاء والصيف». وبذلك كُتِبَ بقيت أمة العرب محفظة الجيلة التي
 أراد الله أن يكونوا مجبولين عليها، فتهيأت بعد ذلك لتلقي دعوة محمد - صلى الله عليه
 وسلم - وحملها إلى الأمم، كما أراد الله تعالى وتم بذلك مراده.

وإذا شئت أن تعدوا هذا قتل : إن الكعبة كانت قياما للناس وهم العرب، إذ
 كانت سبب اهتدائهم إلى التوحيد واتباع الحنيفية، واستبقت لهم بقية من تلك الحنيفية
 في مدة جاهليتهم كلها لم يعمدوا عوائل ففعلها. فلما جاء الإسلام كان الحج إليها
 من أفضل الأعمال، وبه تكفر الذنوب، فكانت الكعبة من هذا قياما للناس في
 أمور أخرهم بمقدار ما يتمسكون به مما جعلت الكعبة له قياما :

وعطف «الشهر الحرام» على «الكعبة» شبه عطف الخاص على العام باعتبار
 كون الكعبة أريد بها ما يشمل علاقتها وتوابعها، فإن الأشهر الحرم ما اكتسبت
 الحرمه إلا من حيث هي أشهر الحج والعمرة للكعبة كما علمت. فالتعريف في
 «الشهر» للجنس كما تقدم في قوله تعالى : «ولا الشهر الحرام». ولا وجه لتخصيصه
 هنا ببعض تلك الأشهر. وكذلك عطف «الهدى» و«القلادة». وكون الهدى قياما
 للناس ظاهرا، لأنه ينتفع ببيعه للحاج أصحاب المواشي من العرب، وينتفع بلحومه من
 الحاج قراء العرب، فهو قيام لهم.

وكذلك القلادة فإنهم ينتفعون بها، فيتخذون من ظفائرها مادة عظيمة للغزل
 والنسج، فذلك قيام لفقرائهم : وجه تخصيصها بالذكر هنا، وإن كانت هي من أقل
 آثار الحج، التنبيه على أن جميع علائق الكعبة فيها قيام للناس، حتى أدنى العلائق، وهو

القلائد ، فكيف بما عداها من جلال البدن ونعاليها وكسوة الكعبة ، ولأن القلائد أيضا لا يخلو عنها هدي من الهدايا بخلاف الجلال والنعال . ونظير هذا قول أبي بكر « والله لو منعوني عقالا » إلخ . . .

وقوله « ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما الأرض » الآية، مرتبط بالكلام الذي قبله بواسطة لام التعليل في قوله « لتعلموا ». وتوسط اسم الإشارة بين الكلامين لزيادة الربط مع التنبيه على تعظيم المشار اليه، وهو الجعل المأخوذ من قوله : « جعل الله الكعبة » فتوسط اسم الإشارة هنا شبه بتوسط ضمير الفصل ، فلذلك كان الكلام شبيها بالمستأنف وما هو بمستأنف ، لأن ما صدق اسم الإشارة هو الكلام السابق، ومقاد لام التعليل الربط بالكلام السابق، فلم يكن في هذا الكلام شيء جديد غير التعليل ، والتعليل اتصال وليس باستئناف، لأن الاستئناف انفصال . وليس في الكلام السابق ما يصلح لأن تتعلق به لام التعليل إلا قوله « جعل ». وليست الإشارة إلا للجعل المأخوذ من قوله « جعل » ؛ والمعنى : جعل الله الكعبة قياما للناس لتعلموا أن الله يعلم الخ .. أي أن من الحكمة التي جعل الكعبة قياما للناس لأجلها أن تعلموا أنه يعلم. فجعل الكعبة قياما مقصود منه صلاح الناس بادية ذي بدء لأنه المعجزة عليه، ثم مقصود منه علم الناس بأنه تعالى عليم . وقد تكون فيه حكم أخرى لأن لام العلة لا تدل على انحصار تعليل الحكم الخبري في منحولها لإمكان تعدد العلل للفعل الواحد، لأن هذه علل جمالية لا إيجادية ، وإنما اقتصر على هذه العلة دون غيرها لشدة الاهتمام بها، لأنها طريق الى معرفة صفة من صفات الله تحصل من معرفتها فوائد جملة للمارفين بها في الامثال والخشية والاعتراف بمعجز من سواه وغير ذلك . فحصول هذا العلم غاية من الغايات التي جعل الله الكعبة قياما لأجلها .

والمقصود أنه يعلم ما في السموات وما في الأرض قبل وقوعه لأنه جعل التعليل متعلقا بجعل الكعبة وما تبعها قياما للناس . وقد كان قيامها للناس حاصلًا بعد وقت جعلها بمدة، وقد حصل بعضه يتلو بعضا في أزمنة مترابطة كما هو واضح . وأما كونه يعلم ذلك بعد وقوعه فلا يحتاج للاستدلال لأنه أولى ، ولأن كثيرا من الخلائق قد علم تلك الأحوال بعد وقوعها .

ووجه دلالة جعل الكعبة قياما للناس وما عطف عليها ، على كونه تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض، أنه تعالى أمر ببناء الكعبة في زمن لإبراهيم ، فلم يدبر أحد يومئذ إلا أن إبراهيم اتخذها مسجدا، ومكة يومئذ قليلة السكّان ، ثم إن الله أمر بحجج الكعبة وبحرمة حرمتها وحرمة القاصدين إليها ، ووقت للناس أشهرها القصد فيها وهدايا يسوقونها إليها فإذا في جميع ذلك صلاح عظيم وحواصل دون مضار كثيرة بالعرب لولا إيجاد الكعبة، كما بيّناه آنفا . فكانت الكعبة سبب بقائهم حتى جاء الله بالإسلام . فلا شك أن الذي أمر ببنائها قد علم أن ستكون هنالك أمة كبيرة، وأن ستحمّد تلك الأمة عاقبة بناء الكعبة وما معه من آثارها . وكان ذلك تمهيدا لما علمه من بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم - فيهم، وجعلهم حملة شريعته الى الأمم، وما عقب ذلك من عظم سلطان المسلمين وبناء حضارة الإسلام. ثم هو يعلم ما في الأرض وليس هو في الأرض بدليل المشاهدة، أو بالترفع عن القصص فلا جرم أن يكون عالما بما في السماوات، لأن السماوات إما أن تكون مساوية للأرض في أنه تعالى ليس بمستقرّ فيها، ولا هي أقرب إليه من الأرض، كما هو الاعتقاد الخاص، فثبت له العلم بما في السماوات بقياس المساواة، وإما أن يكون تعالى في أرفع المكان وأشرف العوالم ، فيكون علمه بما في السماوات أحرى من علمه بنا في الأرض، لأنها أقرب إليه وهو بها أعنى، فيتم الاستدلال للفرّيقين .

وأما دلالة ذلك على أنه بكل شيء عليم فلأنّ فيما ثبت من هذا العلم الذي تقرّر من علمه بما في السماوات وما في الأرض أنواعا من المعلومات جليلة ودقيقة؛ فالعلم بها قبل وقوعها لا محالة، فلو لم يكن يعلم جميع الأشياء لم يخل من جهل بعضها، فيكون ذلك الجهل معطلا لعلمه بكثير ممّا يتوقّف تدبيره على العلم بذلك المجهول فهو ما دبر جعل الكعبة قياما وما نشأ عن ذلك إلا عن صوم علمه بالأشياء ولولا صومه ما تمّ تدبير ذلك المقدّر .

﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٢٨ مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ٢٩﴾

استئناف ابتدائي وتذييل لما سبق من حظر الصيد للمحرم وإباحة صيد البحر والامتنان بما جعل للكعبة من النعم عليهم ليطمئنوا لما في تشريع تلك الأحكام من تضييق على تصرفاتهم ليعلموا أنَّ ذلك في صلاحهم، فذيل بالتذكير بأنَّ الله منهم بالمرصاد يجازي كل صانع بما صنع من خير أو شر . وافتتاح الجملة «اعلموا» للاهتمام بمضمونها كما تقدّم عند قوله تعالى : «واتقوا الله واعلموا أنَّكم ملائكة» في سورة البقرة . وقد استوفى قوله : «ان الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم» أقسام معاملته تعالى فهو شديد العقاب لمن خالف أحكامه وغفور لمن تاب وعمل صالحا . وافتتاح الجملة بلفظ «اعلموا» للاهتمام بالخبر كما تقدّم عند قوله تعالى : «واعلموا أنَّكم ملائكة» في سورة البقرة .

وجملة «ما على الرسول إلاّ البلاغ» معترضة ذيل بها التعريض بالوعد والوعد. ومضمونها إعداء الناس لأن الرسول قد بلغ إليهم ما أراد الله منهم فلا عذر لهم في التقصير، والمنّة لله ولرسوله فيما أرشدهم إليه من خير .

والقصر ليس بحقيقي لأنَّ على الرسول أمورا آخر غير البلاغ مثل التعمّد لله تعالى، والخروج إلى الجهاد، والتكاليف التي كلفه الله بها مثل قيام الليل، فتعين أنَّ معنى القصر : ما عليه إلاّ البلاغ، أي دون إلجائكم إلى الإيمان، فالقصر إضافي فلا ينافي أنَّ على الرسول أشياء كثيرة .

والإتيان بحرف (على) دون (اللام) ونحوها مؤذن بأنَّ المرود شيء يتوهم أنَّه لازم للرسول من حيث إنّه يدعي الرسالة عن الله تعالى .

وقوله «والله يعلم ما تبدون وما تكتمون» عطف على جملة «اعلموا أنَّ الله شديد العقاب» . وهي تميم للتعريض بالوعد والتذكير بأنّه لا يخفى عليه شيء من أعمالهم ظاهرها وباطنها .

وبتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي هنا لإفادة تقوي الحكم وليس لإفادة التخصيص لنُبُوّ المقام عن ذلك .

وذكر « ما تبلون » مقصود منه التعميم والشمول مع « ما تكتُمون » وإلا فالغرض هو تعليمهم أن الله يعلم ما يسرونه أما ما يبدونه ، فلا يُظن أن الله لا يعلمه .

﴿ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ^{١٠٠} ﴾

لما آذن قوله « اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم » وقوله « والله يعلم ما تبلون وما تكتُمون » بأن الناس فريقان : مطيعون وعصاة ، فريق عانلوا الرسول ولم يمتثلوا ، وهم من بقي من أهل الشرك ومن عاصدهم من المنافقين ، وربما كانوا يظهرون للقبائل أنهم جمع كثير ، وأن مثلهم لا يكون على خطأ ، فأزال الله الأوهام التي خامرت نفوسهم فكانت فتنة أو حجة ضالة يموه بها بعض منهم على المهتدين من المسلمين . فالآية تؤذن بأن قد وجدت كثرة من أشياء فاسدة خفية أن تستهوي من كانوا بقلّة من الأشياء الصالحة ، فيحتمل أن تكون تلك الكثرة كثرة عدد في الناس إذ معلوم في متعارف العرب في الجاهلية وفي أول الإسلام الاعتزاز بالكثرة والإعجاب بها . قال الأعشى :

ولست بالأكثر منهم حصّى وإنما العزّة للكائس

وقال السموأل أو عبد الملك الحارثي :

تميرنا أنا قليل عديدتنا

وقد تعجّب العنبري إذ لام قومه فقال :

لكنّ قومي وإن كانوا ذوي عدّد . ليسوا من الشرّ في شيء وإن هانا

قال السديّ: كثرة الخبيث هم المشركون، والطيب هم المؤمنون . وهذا المعنى

يناسب لو يكون نزول هذه الآية قبل حجة الوداع حين كان المشركون أكثر عددا من المسلمين، لكن هذه السورة كلها نزلت في عام حجة الوداع فيمكن أن تكون إشارة الى كثرة نصارى العرب في الشام والعراق ومشارف الشام لأن المسلمين قد تطلّعوا يومئذ الى تلك الأصمقاع ، وقيل : أريد منها الحرام والحلال من المال ، ونقل عن الحسن .

ومعنى « لا يستوي » قضي المساواة ، وهي المماثلة والمقاربة والمشابهة . والمقصود منه إثبات المفاضلة بينهما بطريق الكناية ، والمقام هو الذي يعين القائل من المفضل ، فإن جعل أحدهما خييثا والآخر طيبا يعين أن المراد تفضيل الطيب . وتقدم عند قوله تعالى : « ليسوا سواء » في سورة آل عمران . ولما كان من المعلوم أن الخييث لا يساوي الطيب وأن البون بينهما بعيد ، علم السامع من هذا أن المقصود استئزال فهمه ما يميز الخييث من الطيب في كل ما يلتبس فيه أحدهما بالآخر ، وهذا فتح لبصائر الغافلين كيلا يقعوا في مهواة الالتباس ليعلموا أن ثمة خييثا قد التفت في لباس الحسن فتموّه على الناظرين ، ولذلك قال « ولو أعجبك كثرة الخييث » . فكان الخييث المقصود في الآية شيئا تلبس بالكثرة فراق في أعين الناظرين لكثرته ، ففتح أعينهم للتأمل فيه ليعلموا خبيثه ولا تعجبهم كثرته .

فقوله « ولو أعجبك كثرة الخييث » من جملة المقول للمأمور به النبي ﷺ - صلى الله عليه وسلم - أي قل لهم هذا كله ، فالكاف في قوله : « أعجبك » للخطاب ، والمخاطب بها غير معين بل كل من يصلح للخطاب ، مثل « ولو ترى إذ وقفوا على النار » ، أي ولو أعجب مُعجبا كثرة الخييث . وقد علمت وجه الإعجاب بالكثرة في أول هذه الآية .

وليس قوله « ولو أعجبك كثرة الخييث » بمقتضى أن كل خييث يكون كثيرا ولا أن يكون أكثر من الطيب من جنسه ، فإن طيب التمر والبر والثمار أكثر من خبيثها ، وإنما المراد أن لا تعجبكم من الخييث كثرته إذا كان كثيرا فنصرفكم عن التأمل من خبيثه وتحدوكم الى متابعتة لكثرته ، أي ولكن انظروا الى الأشياء بصفاتها ومعانيها لا بأشكالها ومبانيها ، أو كثرة الخييث في ذلك الوقت بوفرة أهل الملل الضالة .

والإعجاب يأتي الكلام عليه عند قوله تعالى : « فلا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ » في سورة براءة .

وفي تفسير ابن عرفة قال « وكنت بحثت مع ابن عبد السلام وقلت له : هذه تدلّ على الترجيح بالكثرة في الشهادة لأنهم اختلفوا إذا شهد عدلان بأمر وشهد عشرة عدول بضده ، فالشهور أن لا فرق بين العشرة والعدلين ، وهما متكاملان . وفي المذهب قول آخر بالترجيح بالكثرة . فقله « ولو أعجبك كثرة الخيث » يدلّ على أن الكثرة لها اعتبار بحيث إنَّها ما أسقطت هنا إلا للخيث ، ولم يوافقني عليه ابن عبد السلام بوجه . ثم وجدت ابن المنير ذكره بعينه . اهـ .

والواو في قوله « ولو أعجبك » واو الحال ، و« لو » اتصالية ، وقد تقدّم بيان معناها عند قوله تعالى « فإن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به » في سورة آل عمران .

وتفريع قوله : « فأتقوا الله يا أولى الألباب » على ذلك مؤذن بأن الله يريد منا إعمال النظر في تمييز الخيث من الطيب ، والبحث عن الحقائق ، وعدم الاغترار بالمظاهر الخلافة الكاذبة ، فإن الأمر بالتقوى يستلزم الأمر بالنظر في تمييز الأفعال حتى يُعرف ما هو تقوى دون غيره .

ونظير هذا الاستدلال استدلال العلماء على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى « فأتقوا الله ما استطعتم » ، لأنّ ممّا يدخل تحت الاستطاعة الاجتهاد بالنسبة للتأهل اليه الثابت له اكتساب أداته . ولذلك قال هنا « يا أولى الألباب » فخطب الناس بصفة يؤمى الى أن خلق العقول فيهم يمكنهم من التمييز بين الخيث والطيب لاتباع الطيب وتبذ الخيث . ومن أهمّ ما يظهر فيه امتثال هذا الأمر النظر في دلائل صدق دعوى الرسول وأن لا يحتاج في ذلك الى تطلب الآيات والخوارق كحال الذين حكى الله عنهم « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعاً » الآية ، وأن يميز بين حال الرسول وحال السحرة والكهّان وإن كان عددهم كثيراً .

وقوله « لعلكم تفلحون » تقرب لحصول الفلاح بهم إذا اتقوا هذه التقوى التي منها تمييز الخيث من الطيب وعدم الاغترار بكثرة الخيث وقلّة الطيب في هذا .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ
تَسْأَلُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ
عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ۝۱۰۱ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُم ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا
كَافِرِينَ ۝۱۰۲﴾

استئناف ابتدائي للنهي عن العودة الى مسائل سألها بعض المؤمنين رسول الله
— صلى الله عليه وسلم — ليست في شؤون الدين ولكنها في شؤون ذاتية خاصة بهم،
فنهوا أن يشغلوا الرسول بمثلها بعد أن قدّم لهم بيان مهمّة الرسول بقوله تعالى « ما على
الرسول إلاّ البلاغ » الصالح لأن يكون مقدّمة لمضمون هذه الآية ولمضمون الآية
السابقة، وهي قوله « قل لا يستوي الخبيث والطيب » فالآيتان كلتاهما مرتبطتان بآية
« ما على الرسول إلاّ البلاغ »، وليست إحدى هاتين الآيتين بمرتبطة بالأخرى .

وقد اختلفت الروايات في بيان نوع هذه الأشياء المسؤول عنها والصحيح من ذلك
حديث موسى بن أنس بن مالك عن أبيه في الصحيحين قال : سأل الناس رسول الله —
صلى الله عليه وسلم— حتى أحقّوه بالمسألة ، فصعد المنبر ذات يوم فقال « لا تسألوني
عن شيء إلاّ يبتّ لكم »، فأنشأ رجل كان إذا لاحى يدعى لغير أبيه، فقال : يا
رسول الله من أبي قال : أبوك حذافة (أي فدعاه لأبيه الذي يعرف به)، والسائل هو
عبد الله بن حذافة السهمي، كما ورد في بعض روايات الحديث. وفي رواية لمسلم
عن أبي موسى : فقام رجل آخر فقال من أبي ، قال : أبوك سالم مولى شيعة. وفي
بعض روايات هذا الخبر في غير الصحيح عن أبي هريرة أن رجلا آخر قام فقال :
أين أبي. وفي رواية : أين أنا ؟ فقال : في النار .

وفي صحيح البخاري عن ابن عباس قال : كان قوم، أي من المنافقين، يسألون
رسول الله استهزاء فيقول الرجل تفضل ناقتي : أين ناقتي، ويقول الرجل : من أبي، ويقول
المسافر : ماذا ألقى في سفري فأنزل الله فيهم هذه الآية « يا أيّها الذين آمنوا لا تسألوا

عن أشياء إن تُبدل لكم تُسؤكم». قال الأئمة: وقد انفرد به البخاري . ومحملة أنه رأي من ابن عباس، وهو لا يناسب افتتاح الآية بخطاب الذين آمنوا اللهم إلا أن يكون المراد تحذير المؤمنين من نحو تلك المسائل عن غفلة من مقاصد المستهزين، كما في قوله «يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا»، أو أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان، على أن لهجة الخطاب في الآية خالية عن الإيحاء إلى قصد المستهزين، بخلاف قوله: «لا تقولوا راعنا» فقد عقب بقوله «وللكافرين عذاب أليم» .

وروى الترمذي والدارقطني عن علي بن أبي طالب لما نزلت «ولله على الناس حج البيت» قالوا: يا رسول الله في كل عام، فسكت، فأعادوا . فقال: لا، ولو قلت: نعم لوجبت، فأنزل الله «يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم» قال: هذا حديث حسن غريب . وروى الطبري قريبا منه عن أبي أمامة وعن ابن عباس . وتأويل هذه الأسانيد أن الآية تليق عند وقوع هذا السؤال وإنما كان نزولها قبل حدوثه فظنّها الراوون نزلت حيثلذ . وتأويل المعنى على هذا أن الأمة تكون في سعة إذا لم يشرع لها حكم، فيكون الناس في سعة الاجتهاد عند نزول الحادثة بهم بعد الرسول - صلى الله عليه وسلم - فإذا سألوا وأجيبوا من قبل الرسول - صلى الله عليه وسلم - تعين عليهم العمل بما أجيبوا به . وقد تختلف الأحوال والأعصار فيكونون في حرج إن راموا تغييره ؛ فيكون معنى «إن تبد لكم تسؤكم» على هذا الوجه أنها تسوء بعضهم أو تسوءهم في بعض الأحوال إذا شقت عليهم . وروى مجاهد عن ابن عباس : نزلت في قوم سألوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى . وقال مثله سعيد بن جبير والحسن .

وقوله «أشياء» تكثير شيء، والشيء هو الموجود، فيصدق بالذات وبالحالات، وقد سألوا عن أحوال بعض المجهولات أو الضمّالات أو عن أحكام بعض الأشياء .

(وأشياء) كلمة تدلّ على جمع (شيء)، والظاهر أنه صيغة جمع لأنّ زنة شيء (فعل)، (وقد فعل) إذا كان معتلّ العين قياس جمعه (أفعال) مثل يبت وشيخ . فالجاري على متعارف

التصريف أن يكون (أشياء) جمعا وأن همزته الأولى همزة مزيعة للجمع. إلا أن (أشياء) ورد في القرآن هنا ممنوعا من الصرف، فتدرد أئمة اللغة في تأويل ذلك، وأمثل أقوالهم في ذلك قول الكسائي: إنه لما كثر استعماله في الكلام أشبه (فعلاء)، فمنعوه من الصرف لهذا الشبه، كما منعوا سراويل من الصرف وهو مفرد لأنه شابه صيغة الجمع مثل مصابيح.

وقال الخليل وسيبويه: (أشياء) اسم جمع (شيء) وليس جمعا، فهو مثل طرفاء وحفلاء فأصله شيتاء، فالدة في آخره مدة تأنيث، فلذلك منع من الصرف، وادعى أنهم صيروه أشياء بقلب مكافئ. وحقه أن يقال: شيتاء بوزن (فعلاء) فصار بوزن (لغواء).

وقوله «إن تبد لكم تؤكم» صفة «أشياء»، أي إن تظهر لكم وقد أخضت عنكم يكن في إظهارها ما يسوءكم، ولما كانت الأشياء المسؤول عنها منها ما إذا ظهر ساء من سأل عنه ومنها ما ليس كذلك، وكانت قبل إظهارها غير متميزة كان السؤال عن مجموعها معرضا للجواب بما يعضه يسوء، فلما كان هذا البعض غير معين للسائلين كان سؤالهم عنها سؤالا عن ما إذا ظهر يسوءهم، فأنهم سألوا في موطن واحد أسئلة منها: ما سرهم جوابه، وهو سؤال عبد الله بن حنيفة عن أبيه فأجيب بالذي يصدق نفسه، ومنها ما ساءهم جوابه، وهو سؤال من سأل أين أبي، أو أين أنا فقيل: له في النار، فهذا يسوءه لا محالة. فتبين بهذا أن قوله «إن تبد لكم تؤكم» روعي فيه النهي عن المجموع لكرامية بعض ذلك المجموع. والمقصود من هذا استثناهم للإعراض عن نحو هذه المسائل، وإلا فإن النهي غير مقيد بحال ما يسوءهم جوابه، بدليل قوله بعده «عفا الله عنها». لأن العفو لا يكون إلا عن ذنب وبذلك تعلم أنه لا مفهوم للصفة هنا لتعذر تمييز ما يسوء عما لا يسوء.

وجملة «وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم» عطف على جملة «لا تسألوا»، وهي قيد لإباحة السؤال عنها على الجملة لقوله «وإن تسألوا» فجعلهم مخيرين في السؤال عن أمثالها، وأن ترك السؤال هو الأوّل لهم، فالانتقال إلى الإذن رخصة وتوسعة، وجاء بـ(إن) للدلالة على أن الأوّل ترك السؤال عنها لأن الأصل في (إن) أن تدل على أن الشرط نادر الوقوع أو مرغوب عن وقوعه.

وقوله «حين ينزل القرآن» ظرف. يجوز تعلقه بفعل الشرط وهو «تسألوا»، ويجوز تعلقه بفعل الجواب وهو «تبد لكم»، وهو أظهر إذ الظاهر أن حين نزول القرآن لم يجعل وقتا لإلقاء الأسئلة بل جعل وقتا للجواب عن الأسئلة. وتقديمه على عامله للاهتمام، والمعنى أنهم لا ينتظرون الجواب عما يسألون عنه إلا بعد نزول القرآن، لقوله تعالى «قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب - إلى قوله - إن أتبع إلا ما يوحى إلي» فنبههم الله بهذا على أن النبي يتلقى الوحي من علام الغيوب. فمن سأل عن شيء فليستظر الجواب بعد نزول القرآن، ومن سأل عند نزول القرآن حصل جوابه عقب سؤاله. ووقت نزول القرآن يعرفه من يحضر منهم مجلس النبي - صلى الله عليه وسلم - فإن له حالة خاصة تحترى الرسول - صلى الله عليه وسلم - يعرفها الناس، كما ورد في حديث يعلى بن أمية في حكم العمرة. ومما يدل لهذا ما وقع في حديث أنس من رواية ابن شهاب في صحيح مسلم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى لهم صلاة الظهر فلما سلم قام على المنبر فذكر الساعة وذكر أن قبلها أمورا عظاما ثم قال: «من أحب أن يسألني عن شيء فليساألني عنه فوالله لا تسألونني عن شيء إلا أخبرتكم به ما دمت في مقامى هذا». ثم قال: لقد عرضت على الجنة والنار أتقيا في عرض هذا الحائط فلم أر كاليوم في الخير والشر» الحديث، فدل ذلك على أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان ذلك الحين في حال نزول وحي عليه. وقد جاء في رواية موسى بن أنس عن أبيه أنس أنه أنزل عليه حينئذ قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء الآية». فتلك لا محالة ساعة نزول القرآن واتصال الرسول - صلى الله عليه وسلم - به العالم الوحي.

وقوله: «عفا الله عنها» يحتمل أنه تقرير لمضمون قوله: «وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم»، أي أن الله نهاكم عن المسألة وعفا عنكم أن تسألوا حين ينزل القرآن. وهذا أظهر لعود الضمير إلى أقرب مذكور باعتبار تقييده «حين ينزل القرآن». ويحتمل أن يكون إخبارا عن عفو عما سلف من إكثار المسائل وإحفاء الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيها لأن ذلك لا يناسب ما يجب من توقيره.

وقوله « قد سألتها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين » استئناف يأتي جواب سؤال يثيره النهي عن السؤال ثم الإذن فيه في حين ينزل القرآن، أن يقول سائل : إن كان السؤال في وقت نزول القرآن وأن بعض الأسئلة يسوء جوابه قوماً فهل الأولى ترك السؤال أو إلقاؤه . فأجيب بتفصيل أمرها بأن أمثالها قد كانت سبياً في كفر قوم قبل المسلمين .

وضمير « سألتها » جَوَزَ أن يكون عائداً الى مصدر مأخوذ من الكلام غير مذكور دلّ عليه فعل « تسألوا » ، أي سألت المسألة، فيكون الضمير منصوباً على المفعولية المطلقة . وجرى جمهور المفسرين على تقدير مضاف ، أي سألت أمثالها . والمائلة في ضالة الجنوى . والأحسن عندي أن يكون ضمير « سألتها » عائداً الى « أشياء » ، أي الى لفظه دون مدلوله . فالتقدير : قد سألت أشياء قوم من قبلكم ، وعدّي فعل « سألت » الى الضمير على حذف حرف الجر ، وعلى هذا المعنى يكون الكلام على طريقة قريية من طريقة الاستخدام بل هي أحق من الاستخدام ، فإن أصل الضمير أن يعود الى لفظ باعتبار مدلوله وقد يعود الى لفظ دون مدلوله ، نحو قولك : لك درهم ونصفه ، أي نصف درهم لا الدرهم الذي أعطيته إياه . والاستخدام أشد من ذلك لأنه عود الضمير على اللفظ مع مدلول آخر .

و«ثم» في قوله « ثم أصبحوا بها كافرين » للترتيب الزمني كشأنها في عطف الجمل فإنها لا تقيد فيه تراخي الزمان وإنما تقيد تراخي مضمون الجملة المعطوفة في تصور المتكلم عن تصور مضمون الجملة المعطوف عليها، فتدل على أن الجملة المعطوفة لم يكن يُترقب حصول مضمونها حتى فاجأ المتكلم . وقد مرّت الإشارة الى ذلك عند قوله تعالى : « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » في سورة البقرة .

والباء في قوله « بها » يجوز أن تكون للسببية، فتعلّق به أصبحوا ، أي كانت تلك المسائل سبباً في كفرهم ، أي باعتبار ما حصل من جوابها ، ويحتمل أن تكون للتعديّة، فتعلّق به كافرين ، أي كفروا بها، أي بجوابها بأن لم يصدقوا رسلهم فيما أجابوا به، وعلى هذا الوجه فتقديم المجرور على عامله مفيد للتخصيص ، أي ما كفروا إلاّ بسببها ، أي كانوا في منعة من الكفر لولا تلك المسائل، فقد كانوا كالباحث على حفته بظلمته ، فهو تخصيص ادعائي ، أو هو تقديم لمجرد الاهتمام للتنبيه على التحليل منها .

وفعل « أصبحوا » مستعمل بمعنى صاروا، وهو في هذا الاستعمال مشعر بمصير عاجل لا تريث فيه لأنّ الصباح أول أوقات الانتشار للأعمال .

والمراد بالقوم بعض الأمم التي كانت قبل الإسلام، سألوا مثل هذه المسائل، فلمّا أعطوا ما سألوا لم يؤمنوا، مثل ثمود، سألوا صالحاً آية، فلمّا أخرج لهم ناقة من الصخر عقروها، وهذا شأن أهل الضلالة متابعة الهوى فكلّ ما بأنهم ممّا لا يوافق أهواءهم كذبوا به، كما قال الله تعالى « وإذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا اليه مدعنين »، وكما وقع لليهود في خبر إسلام عبدالله بن سلام. وقريب ممّا في هذه الآية ما قدّمناه عند تفسير قوله تعالى « قل من كان عدوا لجبريل » في سورة البقرة . فإنّ اليهود أبغضوا جبريل لأنّه أخبر دانيال باقتراب خراب أورشليم، وتعطيل بيت القدس، حسبما في الإصحاح التاسع من كتاب دانيال. وقد سأل اليهود زكرياء وابنه يحيى عن عيسى، وكانا مقدّسين عند اليهود، فلمّا شهدا لعيسى بالنبوّة أبغضهما اليهود وأغروا بهما زوجة هيرودس فحملته على قتلها كما في الإصحاح الرابع من إنجيل متى والإصحاح الثالث من مرقس .

والمقصود من هذا ذمّ أمثال هذه المسائل بأنّها لا تخلو من أن تكون سببا في غمّ النفس وحسرة الصدر وسماح ما يكره ممّن يُحبّه. ولولا أنّ إيمان المؤمنين وازع لهم من الوقوع في أمثال ما وقع فيه قومٌ من قبلهم لكانت هذه المسائل محرّمة عليهم لأنها تكون ذريعة للكفر .

فهذا استقصاء تأويل هذه الآية العجيبة المعاني البليغة العبر الجديرة باستجلائها ، فالحمد لله الذي منّ باستنواها .

﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ
وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَآكَثَرُهُمْ لَا
يَعْقِلُونَ ﴾ 103

استئناف ابتدائي جاء فارقا بين ما أحدثه أهل الجاهلية من قضاض الخنيفة وبين ما نوه الله به مما كانوا عليه من شعائر الحج، فإنه لما بين أنه جعل الكعبة قياما للناس وجعل الهدى والقلائد قياما لهم، بين هنا أن أمورا ما جعلها الله ولكن جعلها أهل الفضالة ليميز الخبيث من الطيب، فيكون كاليان لآية « قل لا يستوى الخبيث والطيب »، فإن البحيرة وما عطف عليها هنا تشبه الهدى في أنها تحرر منافعها وذواتها حياة لأصنامهم كما تهدى الهدايا للكعبة مذكاة، فكانوا في الجاهلية يزعمون أن الله شرع لهم ذلك ويخلطون ذلك بالهدايا، ولذلك قال الله تعالى « قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا »، وقال في هذه الآية « ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب »، فالتصدي للشرقة بين الهدى وبين البحيرة والسائبة ونحوهما، كالتصدي لبيان عدم الشرقة بين الطواف وبين السعي للصفاء والمروة في قوله « إن الصفا والمروة من شعائر الله » كما تقدم هناك . وقد قدمنا ما رواه مجاهد عن ابن عباس: أن ناسا سألوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن البحيرة والسائبة ونحوهما فنزلت هذه الآية .

ومما يزيدك ثقة بما ذكرته أن الله افتتح هذه الآية بقوله : « ما جعل الله » لتكون مقابلا لقوله في الآية الأخرى « جعل الله الكعبة »، ولولا ما توسط بين الآيتين من الآي الكثيرة لكانت هذه الآية معطوفة على الأولى بحرف العطف إلا أن الفصل هنا كان أوقع ليكون به استقلال الكلام فيفيد مزيد اهتمام بما تضمنته .

والجعل هنا بمعنى الأمر والتشريع، لأن أصل (جعل) إذا تعدى الى مفعول واحد أن يكون بمعنى الخلق والتكوين ، ثم يستعار الى التقدير والكتب كما في قولهم : فرض عليه جمالة، وهو هنا كذلك فيؤول الى معنى التقدير والأمر بخلاف ما وقع في قوله « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس » . فالمقصود هنا نفي تشريع هذه الأجناس من الحقائق فإنها موجودة في الواقع. فنفي جعلها مُتَعَيِّن لأن يكون المراد منه نفي الأمر والتشريع، وهو كناية عن عدم الرضا به والغضب على من جعله، كما يقول الرجل لمن فعل شيئا: ما أمرتك بهذا . فليس المراد إباحته والتخير في فعله وتركه

كما يستفاد من المقام ، وذلك مثل قوله « قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا » فإنه كناية عن الغضب على من حرموه ، وليس المراد أن لهم أن يجتنبوه .

وأدخلت (من) الزائدة بعد النفي للتخصيص على أن النفي نفى الجنس لا نفى أفراد معينة ، فقد ساوى أن يقال : لا بحيرة ولا سائبة مع قضاء حق المقام من بيان أن هذا ليس من جعل الله وأنه لا يرضى به فهو حرام .

والبحيرة - بفتح الباء الموحدة وكسر الحاء المهمله - قَعِيلَة بمعنى مفعولة ، أي مبحورة ، والبحر الشق . يقال : بحر شق . وفي حديث جفر زمزم أن عبد المطلب بحرهما بحرًا ، أي شقها ووسعها . فالبحيرة هي الناقة ، كانوا يشقون أذنها بنصفين طولاً علامة على تخليتها ، أي أنها لا تركب ولا تنحر ولا تمنع عن ماء ولا عن مرعى ولا يجزرونها ويكون لبنها لطواغيثهم ، أي أصنامهم ، ولا يشرب لبنها إلا ضيف ، والظاهر أنه يشربه إذا كانت ضيافة لزيارة الصنم أو إضافة سادته ، فكل حي من أحياء العرب تكون بحائرهم لصنمهم . وقد كانت للقبائل أصنام تدين كل قبيلة لصنم أو أكثر .

وإنما يجعلونها بحيرة إذا نتجت (1) عشرة أبطن على قول أكثر أهل اللغة . وقيل : إذا نتجت خمسة أبطن وكان الخامس ذكراً . وإذا مالت حشف أنفها حل أكل لحمها للرجال وحرم على النساء .

والسائبة : البعير أو الناقة يجعل تذكرًا عن شفاء من مرض أو قلوب من سفر ، فيقول : أ جعله لله سائبة . فالتاء فيه للمبالغة في الوصف كناء نسابة ، ولذلك يقال : عبد سائبة ، وهو اسم فاعل بمعنى الانطلاق والإهمال ، وقيل : فاعل بمعنى مفعول ، أي مسيب .

وحكم السائبة كالبحيرة في تحريم الانتفاع ، فيكون ذلك كالعتق وكانوا يدفعونها

(1) نتجت مبتي للمفعول وهو يتعدى إلى مفعولين ؛ فاولهما جعل نائب فاعل وثانيهما هو المنصوب .

الى السدنة ليطعموا من ألبانها أبناء السيل. وكانت علامتها أن تقطع قطعة من جلدة قنار الظهر، فيقال لها : صريم وجمعه صرْم، وإذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن إناث متتابعة سيورها أيضا فهي سائبة، وما تلده السائبة يكون بحيرة في قول بعضهم. والظاهر أنه يكون مثلها سائبة .

والوصيلة من الغنم هي الشاة تلد أنثى بعد أنثى، فتسمى الأم وصيلة لأنها وصلت أنثى بأنثى، كذا فسرها مالك في رواية ابن وهب عنه، فعلى هذه الرواية تكون الوصيلة هي المتقرب بها، ويكون تسليط نفى الجعل عليها ظاهرا . وقال الجمهور : الوصيلة أن تلد الشاة خمسة أبطن أو سبعة (على اختلاف مصطلح القبائل) فالأخير إذا كان ذكرا ذبحوه لبيوت الطواغيت وإن كانت أنثى استحيوها، أي للطواغيت، وإن تأملت استحيوها جميعا وقالوا : وصلت الأنثى أختها فمنعته من الذبح، فعلى هذا التأويل فالوصيلة حالة من حالات نسل الغنم، وهي التي أبطلها الله تعالى، ولم يتعرضوا لبقية أحوال الشاة. والأظهر أن الوصيلة اسم للشاة التي وصلت سبعة أبطن إناثا، جمعا بين تفسير مالك وتفسير غيره، فالشاة تسيب للطواغيت، وما ذكروه من ذبح ولدها أو ابتها هو من فروع استحقاق تسيبها لتكون الآية شاملة لأحوالها كلها. وعن ابن إسحاق : الوصيلة الشاة تنتم في خمسة أبطن عشرة إناث فما ولدت بعد ذلك فهو للذكور منهم دون النساء إلا أن يموت شيء منها فيشارك في أكله الرجال والنساء .

وفي صحيح البخاري عن سعيد بن المسيب : أن الوصيلة من الإبل إذا بكرت الناقة في أول إنتاج الإبل بأنثى ثم تنثى بعد بأنثى في آخر العام فكانوا يجعلونها لطواغيتهم . وهذا قاله سعيد من نفسه ولم يروه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - . ووقع في سياق البخاري إيهام اغترت به بعض الشارحين ونبه عليه في فتح الباري. وعلى الوجه كلها فالوصيلة قبيلة بمعنى فاعلة .

والخامي هو فحل الإبل إذا نُتجت من صلبه عشرة أبطن فيمنع من أن يركب أو يحمل عليه ولا ينعى من مرعى ولا ماء. ويقولون : إنه حمى ظهره ، أي كان

سببا في حمايته، فهو حام. قال ابن وهب عن مالك، كانوا يجعلون عليه ريش الطواويس ويسبونه، فالظاهر أنه يكون بمنزلة السائبة لا يؤكل حتى يموت ويتفجع بوبره للأصنام. وقوله «ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب» الاستدراك لرفع ما يتوهمه المشركون من اعتقاد أنها من شرع الله لتقدم العمل بها منذ قرون. والمراد بالذين كفروا هنا جميع المشركين فإنهم يكذبون في نسبة هذه الأشياء الى شعائر الله لأنهم جميعا يخبرون بما هو مخالف لما في الواقع. والكذب هو الخبر المخالف للواقع.

والكفار فريقان خاصة وعامة: فأما الخاصة فهم الذين ابتدعوا هذه الضلالات لمقاصد مختلفة ونسبوا الى الله، وأشهر هؤلاء وأكذبهم هو عمرو بن لُحَيّ - بضم اللام وفتح الحاء المهملة وياء مشددة - الخزاعي، ففي الصحيح قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأيت عمرو بن لُحَيّ الخزاعي يجترّ قصبة - بضم القاف وسكون الصاد المهملة - أي إمعاه في النار، وكان أول من سبب السواب. ومنهم جنادة بن عوف (1). وعن مالك أن منهم رجلا من بني مدليج هو أول من بحرّ البحيرة وأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: رأيت مع عمرو في النار. رواه ابن العريي. وفي رواية أن عمرو بن لحي أول من بحرّ البحيرة وسبب السائبة. وأصبح الروايات وأشهرها عن رسول الله: أن عمرو بن لحي أول من سبب السواب ولم يذكر البحيرة.

وأما العامة فهم الذين اتبعوا هؤلاء المضللين عن غير بصيرة، وهم الذين أربلوا بقوله: «وأكثرهم لا يعقلون». فلما وصف الأكثر بعلم الفهم تعين أن الأقل هم الذين دبّروا هذه الضلالات وزينوها للناس.

والافتراء: الكذب. وتقدم عند قوله تعالى «فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك» في سورة آل عمران.

(1) هو جنادة بن أمية بن عوف من بني مالك بن كنانة وهم نساء الشهور. وجنادة هنا أذكره الاسلام وهو القائم بالنبي.

وفي تسمية ما فعله الكفار من هذه الأشياء اخفاء وكذا ونفي أن يكون الله أمر به ما يدل على أن تلك الأحداث لا تمت الى مرضاة الله تعالى بسبب من جهتين : إحداهما أنها تنسب الى الآلهة والأصنام، وذلك إشراك وكفر عظيم . الثانية أن ما يجعل منها لله تعالى مثل السائبة هو عمل ضرره أكثر من نفعه، لأن في تسيب الحيوان إضرارا به إذ ربما لا يجد مرعى ولا مأوى، وربما عدت عليه السباع، وفيه تعطيل منفعة حتى يموت حنفه. وما يحصل من دَرّ بعضها للضيف وابن السبيل إنما هو منفعة ضئيلة في جانب المفاسد الخافّة به .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَلُونَ ١٠٤ ﴾

الروا للحال. والجملة حال من قوله : « الذين كفروا » أي أنهم ينسبون الى الله ما لم يأمر به كذبا، وإذا دعوا الى اتباع ما أمر الله به حقا أو التدبر فيه عرضوا وتمسكوا بما كان عليه آبائهم. فحالهم عجيب في أنهم يقبلون ادعاء آبائهم أن الله أمرهم بما اختلقوا لهم من الضلالات، مثل البحيرة والسائبة وما ضاهاهما، ويعرضون على دعوة الرسول الصادق بلا حجة لهم في الأولى، وبالإعراض عن النظر في حجة الثانية أو المكابرة فيها بعد علمها .

والأمر في قوله « تعالوا » مستعمل في طلب الإقبال، وفي إصغاء السمع، ونظر الفكر، وحضور مجلس الرسول، - صلى الله عليه وسلم - وعدم الصد عنه، فهو مستعمل في حقيقته ومجازه. وتقدم الكلام على فعل (تعال) عند الكلام على نظير هذه الآية في سورة النساء .

وما أنزل الله : هو القرآن . وعطف « والى الرسول » لأنه يرشدهم الى فهم القرآن . وأعيد حرف (الى) لاختلاف معنيي الإقبال بالنسبة الى متعلقي « تعالوا » فإعادة الحرف قرينة على إرادة معنيي « تعالوا » الحقيقي والمجازي .

وقوله «قالوا حسبنا» أي كافينا، إذا جعلت (حَسَبَ) اسما صريحا و«ما وجدنا» هو الخبر ، أو كفانا إذا جعلت (حسب) اسمَ فعل و«ما وجدنا» هو الفاعل . وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » في سورة آل عمران .
(وعل) في قوله : « ما وجدنا عليه آباءنا » مجاز في تمكن التلبس ، وتقدّم في قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » .

وقوله : « أو لو كان آباؤهم لا يعملون » الخ ، تقدّم القول على نظيره في سورة البقرة عند قوله « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم » الآية .

وليس لهذه الآية تعلق بمسألة الاجتهاد والتقليد كما توهمه جمع من المفسرين، لأنّ هذه الآية في تنازع بين أهل ما أنزل الله وأهل الافتراء على الله ، فأما الاجتهاد والتقليد في فروع الاسلام فذلك كله من اتباع ما أنزل الله. فتحميل الآية هذه المسألة لإكراه الآية على هذا المعنى .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلٍّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ١٥٥ ﴾

تذييل جرى على مناسبة في الانتقال فإنّه لما ذكر مكابرة المشركين وإعراضهم عن دعوة الخير عقبه بتعليم المسلمين حدود انتهاء المناظرة والمجادلة إذا ظهرت المكابرة، وعذر المسلمين بكفاية قيامهم بما افترض الله عليهم من الدعوة الى الخير، فأعلمهم هنا أن ليس تحصيل أثر الدعاء على الخير بمسؤولين عنه، بل على الداعي بذل جهده وما عليه إذا لم يصح المدعو الى الدعوة، كما قال تعالى « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » .

و«عليكم» اسم فعل بمعنى الزموا ، وذلك أن أصله أن يقال : عليك أن تفعل كذا، فتكون جملة من خبر مقدّم ومبتدأ مؤخر، وتكون (على) دالة على استعمال

مجازي، كأنهم جعلوا فعل كذا معنيا على المخاطب وامتكننا منه تأكيدا لمعنى الوجوب فلما كثر في كلامهم قالوا : عليك كذا ، فركبوا الجملة من مجرور خبر واسم ذات مبتدأ بتقدير : عليك فعل كذا، لأن تلك الذات لا توصف بالعلو على المخاطب، أي التمكن، فالكلام على تقدير . وذلك كتملئ التحريم والتحليل باللوات في قوله : « حرمت عليكم الميتة » وقوله « أحلت لكم بهيمة الأنعام » ومن ذلك ما روي « عليكم الدعاء وعلى الإجابة » ومنه قولهم : على آية ، وعلى نذر . ثم كثر الاستعمال فعاملوا (على) معاملة فعل الأمر فجعلوها بمعنى أمر المخاطب بالملزمة ونصبوا الاسم بعدها على المقعولة . وشاع ذلك في كلامهم فسمّاها النحاة اسم فعل لأنها جعلت كالاسم لمعنى أمر مخصوص، فكانت عمدة إلى فعل (الزم) فسميته (عكس) وأبرزت ما معه من ضمير فالصقته (على) في صورة الضمير الذي اعتيد أن يتصل بها ، وهو ضمير الجبر فيقال : عليك وعليكما وعليكم . ولذلك لا يسند إلى ضمائر الغيبة لأن الغائب لا يؤمر بصيغة الأمر بل يؤمر بواسطة لام الأمر .

فقوله تعالى « عليكم أنفسكم » هو - بنصب « أنفسكم » - أي الزموا أنفسكم ، أي احرصوا على أنفسكم . والمقام يبين المحروص عليه ، وهو ملازمة الاهتداء بقرينة قوله « إذا اهتديتم » ، وهو يشعر بالإعراض عن الغير وقد بينه بقوله « لا يضركم من ضل » .

فجملة « لا يضركم من ضل » تنزل من التي قبلها منزلة البيان فلذلك فصلت، لأن أمرهم بملازمة أنفسهم مقصود منه دفع ما اعتراه من الغم والأسف على عدم قبول الضالين للاهتداء، وخشية أن يكون ذلك لتقصير في دعوتهم، فقبل لهم : عليكم أنفسكم، أي اشتغلوا بكمال اهتدائكم ، ففعل « يضركم » مرفوع .

وقوله « إذا اهتديتم » ظرف يتضمن معنى الشرط يتعلق بـ « يضركم » . وقد شمل الاهتداء جميع ما أمرهم به الله تعالى . ومن جملة ذلك دعوة الناس إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو قصروا في الدعوة إلى الخير والاحتجاج له وسكتوا عن المنكر لضرهم من ضل لأن إثم ضلاله محمول عليهم .

فلا يتوهم من هذه الآية أنها رخصة للمسلمين في ترك الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنّ جميع ذلك واجب بأدلّة طفحت بها الشريعة . فكان ذلك داخلا في شرط «إذا اهتديتم» .

ولما في قوله «عليكم أنفسكم» من الإشعار بالإعراض عن فريق آخر وهو الميّن «بمن ضلّ» ، ولما في قوله «إذا اهتديتم» من خفاء تقاريع أنواع الاهتداء عرض لبعض الناس قديما في هذه الآية فشكّوا في أن يكون مفادها الترخيص في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد حدث ذلك الظنّ في عهد النبيّ - صلى الله عليه وسلم - . أخرج الترمذي عن أبي أمية الشعباني أنّه قال: سألت عنها أبا ثعلبة الخشني ، فقال لي: سألت عنها خبيرا ، سألت عنها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال «بل اتمسروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيتم شعا مطاعا وهو ممتعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كلّ ذي رأي برأيه فعليكم بخاصة نفسك ودع العوام» . وحدث في زمن أبي بكر: أخرج أصحاب السنن أن أبا بكر الصديق بلغه أن بعض الناس تأوّل الآية بسقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال «أيّها الناس إنكم تقرّون هذه الآية «يا أيّها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم» وإنكم تضعونها على غير موضعها وإنّي سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : إنّ الناس إذا رأوا المنكر ولا يغيّرونه يوشك الله أن يعذبهم بعقابيه، وإنّ الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعذبهم الله بعذاب من عنده» . وعن ابن مسعود أنّه قرئت عنده هذه الآية فقال : إنّ هذا ليس بزمانها إنّها اليوم مقبولة (أي النصيحة) ولكن يوشك أن يأتي زمان تأمرون فلا يقبل منكم فحيثلذ عليكم أنفسكم (يريد أن لا يجب عليهم قتال لتقبل نصيحتهم) .

وعنه أيضا: إذا اختلفت القلوب وألبستم شيئا وذاق بعضكم بأس بعض فامروا ونفسه . وعن عبد الله بن عمر أنّه قال : إنّها (أي هذه الآية) ليست لي ولا لأصحابي لأنّ رسول الله قال «ألا ليلتغ الشاهد الغائب» فكنا نحن الشهود وأنتم الغيب، ولكن هذه الآية لأقوام يعيرون من بعدنا إن قالوا لم يقلل منهم .

فما صدق هذه الآية هو ما صدق قول النبي - صلى الله عليه وسلم - في تغير المنكر « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فليسهه فإن لم يستطع فليقلبه وذلك أضعف الإيمان » فإن معنى الاستطاعة التمكن من التغير دون ضرر يلحقه أو يلحق عموم الناس كالفتنة. فالآية تفيد الإعراض عن ذلك إذا تحقق عدم الجدوى بعد الشروع في ذلك ، ويلحق بذلك إذا ظهرت المكابرة وعدم الاتصاح كما دل عليه حديث أبي ثعلبة الخشني، وكذلك إذا خيف حصول الضرر للداعي بدون جدوى ، كما دل عليه كلام ابن مسعود المذكور آنفاً .

وقوله « إلى الله مرجعكم جميعاً ، عذر المهتدي ونذارة للضال » . وقدّم المجرور للاهتمام بمتعلق هذا الرجوع وإلقاء المهابة في نفوس السامعين ، وأكد ضمير المخاطبين بقوله « جميعاً » للتخصيص على العموم وأن ليس الكلام على التغليب . والمراد بالإنباء بما كانوا يعملون الكناية عن إظهار أثر ذلك من الثواب للمهتدي الداعي إلى الخير ، والعذاب للضال المعرض عن الدعوة .

والمرجع مصدر مبني لأعالة، بدليل تعديته (إلى)، وهو ما جاء من المصادر الميمية - بكسر العين - على القليل، لأن المشهور في الميمية من يفعل - بكسر العين - أن يكون مفتوح العين .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهِدُوا بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَتَيْنَ دَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصْبَحْتُمْ مَصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَنَ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ ١٩ فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا أَسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُولُ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولَوْنَ فَيُقْسِمَنَ بِاللَّهِ لَشَهَدَتُنَا أَحَقُّ مِنْ

شَهِدَتْهُمَا وَمَا أُعْتِدِنَا إِذَا لَمَنَ الظَّالِمِينَ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ
يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَنٌ بَعْدَ أَيْمَنِهِمْ
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿١٥٥﴾

استوفت هذه الآي استئنافا ابتدائيا لشرع أحكام التوثق للوصية لأنها من جملة التشريعات التي تضمنتها هذه السورة، تحقيقا لإكمال الدين، واستقصاء لما قد قد يحتاج الى علمه المسلمون وموقعها هنا سنذكره.

وقد كانت الوصية مشروعة بآية البقرة «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية». وتقدم القول في ابتداء مشروعاتها وفي مقدار ما نسخ من حكم تلك الآية وما أحكم في موضعه هناك. وحرص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على الوصية وأمر بها، فكانت معروفة متداولة منذ عهد بعيد من الإسلام. وكانت معروفة في الجاهلية كما تقدم في سورة البقرة. وكان المرء بوصي لمن يوصي له بحضرة ورثته وقرابته فلا يقع نزاع بينهم بعد موته مع ما في النفوس من حرمة الوصية والحرص على إنفاذها حفظا لحق الميت إذ لا سبيل له إلى تحقيق حقه، ولذلك استغنى القرآن عن شرع التوثق لها بالإشهاد، خلافا لما تقدم به من بيان التوثق في التبايع بآية «وأشهدوا إذا تبايعتم» والتوثق في الدين بآية «بأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين» الخ فأكملت هذه الآية بيان التوثق للوصية اهتماما بها ولجدارة الوصية بالتوثيق لها لضعف الذاياد عنها لأن البيوع والديون فيها جانبان عالمان بصورة ما انعقد فيها ويذبان عن مصالحهما فيتضح الحق من خلال سعيهما في إحقاق الحق فيها بخلاف الوصية فإن فيها جانبا واحدا وهو جانب الموصى له لأن الموصي يكون قد مات وجانب الموصى له ضعيف إذ لا علم له بما عقد الموصي ولا بما ترك، فكانت معرضة للضياع كلها أو بعضها.

وقد كان العرب في الجاهلية يستفظلون وصاياهم عند الموت إلى أحد يثقون به من أصحابهم أو كبراء قبيلتهم أو من حضر احتضار الموصي أو من كان أودع

عند الموصي خبّر عزمه. فقد أوصى نزار بن معدّ وصية موجزة وأحال أبناءه على الأئمة الجرحى أن يبين لهم تفصيل مراده منها .

وقد حدثت في آخر حياة الرسول - عليه الصلاة والسلام - حادثة كانت سببا في نزول هذه الآية. ولعلّ حدوثها كان مقارنا لنزول الآية التي قبلها فجاءت هذه الآية عقبها في هذا الموضع من السورة .

ذلك أنه كان في سنة تسع من الهجرة نزلت قضية: هي أن رجلين أحدهما تميم الداري اللخمي والآخر عدي بن بداء، كانا من نصارى العرب تاجرّين، وهما من أهل (دارين) وكانا يتّجران بين الشام ومكة والمدينة. فخرج معهما من المدينة بُدَيْل بن أبي مريم مولى بني سَهْم - وكان مسلما - بتجارة الى الشام، فمرض بُدَيْل (قبل في الشام وقيل في الطريق براً أو بحرا) وكان معه في أمتته جهم من فضة مخوص بالذهب قاصدا به ملك الشام، فلما اشتدّ مرضه أخذ صحيفة فكتب فيها ما عنده من المتاع والمال ودسّها في مطاي أمتته ودفع ما معه الى تميم وعدي وأوصاهما بأن يخلّفا مواليه من بني سَهْم . وكان بُدَيْل مولى للعاصي بن وائل السهمي، فولّاه بعد موته لابنه عمرو ابن العاصي . وبعض المفسّرين يقول : إنّ ولاء بُدَيْل لعمرو بن العاصي والمطلب بن وداعة . ويؤيّد قولهم أنّ المطلب حلف مع عمرو بن العاصي على أنّ الجهم لبديل بن أبي مريم . فلما رجعا باعا الجهم بمكة بألف درهم. ورجعا الى المدينة فدفعوا ما لبديل الى مواليه . فلما نشره وجدوا الصحيفة، فقالوا لتميم وعدي: أين الجهمُ فأنكرا أن يكون دفع اليهما جهما. ثم وجد الجهم بعد مدة يباع بمكة فقام عمرو ابن العاصي والمطلب بن أبي وداعة على الذي عنده الجهم فقال: إنّه ابتاعه من تميم وعدي. وفي رواية أنّ تميما لما أسلم في سنة تسع تأثّم مما صنع فأخبر عمرو بن العاصي بخبر الجهم ودفع له الخمسمائة درهم الصائرة اليه من ثمنه، وطالب عمرو عدليا ببقية الثمن فأنكر أن يكون باعه . وهنا أمثل ما روي في سبب نزول هذه الآية . وقد ساقه البخاري تعليقا في كتاب الوصايا . ورواه الترمذي في كتاب التفسير، وقال: ليس إسناده بصحيح. وهو وإن لم يستوف شروط الصحة فقد اشتهر وتلقّى بالقبول، وقد أسنده البخاري في تاريخه .

وأنفقت الروايات على أن الفريقين تقاضوا في ذلك الى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونزلت هذه الآية في ذلك، فحلف عمرو بن العاصي والمطلب بن أبي وداعة على أن تميما وعديا أخفيا الجاه وأن بديلا صاحبه وما باعه ولا خرج من يده. ودفع لهما عدلي خمسمائة درهم وهو يومئذ نصراني. وعدي هذا قيل: أسلم، وعدة ابن حبان وابن منده في عداد الصحابة، وقيل: مات نصرانيا، ورجع ذلك ابن عطية، وهو قول أبي نعيم، ويروى عن مقاتل، ولم يذكره ابن عبد البر في الصحابة. واحتمل ان يكون نزولها قبل الترافع بين الخصم في قضية الجاه، وأن يكون نزولها بعد قضاء النبي - صلى الله عليه وسلم - في تلك القضية لتكون تشريعا لما يحدث من أمثال تلك القضية.

و«بينكم» أصل (بين) اسم مكان مبهم متوسط بين شيئين يبيته ما يضاف هو اليه، وهو هنا مجاز في الأمر المتعلق بعدة أشياء، وهو مجرور بإضافة «شهادة» اليه على الاتساع. وأصله (شهادة) بالتثنية والرفع «بينكم» بالنصب على الظرفية. فخرج (بين) عن الظرفية الى مطلق الاسمية كما خرج عنها في قوله تعالى «لقد تقطع بينكم» في قراءة جماعة من العشرة برفع «بينكم».

وارتفع «شهادة» على الابتداء، وخبره «اثنان». وإذا حضر أحدكم الموت ظرف زمان مستقبل. وليس في (إذا) معنى الشرط، والظرف متعلق ب«شهادة» لما فيه من معنى الفعل، أي ليشهد إذا حضر أحدكم الموت اثنان، يعني يجب عليه أن يشهد بذلك ويجب عليهما أن يشهدا لقوله تعالى «ولا ياب الشهداء إذا ما دُعوا». «و«حين الوصية» بدل من «إذا حضر أحدكم الموت» بدلا مطابقا، فإن حين حضور الموت هو الحين الذي يوصي فيه الناس غالبا. جيء بهذا الظاهر الثاني ليتخلص بهذا البدل الى المقصود وهو الوصية. وقد كان العرب إذا راوا علامة الموت على المريض يقولون: أوص، وقد قالوا ذلك لعمر بن الخطاب حين أخبر الطبيب أن جرحه في أمعائه.

ومعنى حضور الموت حضور علاماته لأن تلك حالة يتخيل فيها المرء أن الموت قد حضر عنده ليصير ميتا، وليس المراد حصول الغرغرة لأن ما طُلب من الموصي

أن يعمل يستدعي وقتاً طويلاً ، وقد تقدم عند قوله « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً » في سورة البقرة .

وقوله « اثنان » خبر عن « شهادة »، أي الشهادة على الوصية شهادة اثنين، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فلأخذ إعرابه، والقرينة واضحة والمقصود الإيجاز . فما صدق « اثنان » شاهدان، بقرينة قوله « شهادة بينكم »، وقوله « ذوا عدل » . وهذان الشاهدان هما وصيتان من الميت على صفة وصيته وإبلاغها، إلا أن يجعل الموصي وصياً غيرهما فيكونا شاهدين على ذلك .

والعدل والعدالة متحdan ، أي صاحباً اتصاف بالعدالة .

ومعنى « منكم » من المؤمنين، كما هو مقتضى الخطاب بقوله « بإيها الذين آمنوا »، لأن المتكلم إذا خاطب مخاطبه بوصف ثم أتبعه بما يدل على بعضه كان معناه أنه بعض أصحاب الوصف، كما قال الأنصار يوم السقيفة : **مينا أمير ومنكم أمير** . فالكلام على وصية المؤمنين . وعلى هذا درج جمهور المفسرين، وهو قول أبي موسى الأشعري، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، وقادة، والأئمة الأربعة . وهو الذي يجب التحويل عليه، وهو ظاهر الوصف بكلمة « منكم » في مواقعها في القرآن .

وقال الزهري، والحسن، وعكرمة: معنى قوله « منكم » من عشيرتكم وقرابتكم . وترتب على التفسير الأول أن يكون معنى مقابله وهو « من غيركم » أنه من غير أهل ملتكم . فذهب فريق ممن قالوا بالتفسير الأول إلى إعمال هذا وأجازوا شهادة غير المسلم في السفر في الوصية خاصة، وخصوا ذلك بالذمي، وهو قول أحمد، والثوري، وسعيد بن المسيب، ونسب إلى ابن عباس، وأبي موسى . وذهب فريق إلى أن هذا منسوخ بقوله تعالى « وأشهدوا ذوي عدل منكم »، وهو قول مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، ونسب إلى زيد بن أسلم . وقد تم الكلام على الصورة الكاملة في شهادة الوصية بقوله « ذوا عدل منكم » .

وقوله «أو آخران من غيركم» الآيات.. تفصيل للحالة التي تعرض في السفر.

و (أو) للتقسيم لا للتخيير، والتقسيمُ باعتبار اختلاف الحالين: حال الحاضر وحال المسافر، ولذلك اقترن به قوله «إن أنتم ضربتم في الأرض» فهو قيد لقوله «أو آخران من غيركم».

وجواب الشرط في قوله «إن أنتم ضربتم في الأرض» محذوف دلّ عليه قوله «أو آخران من غيركم»، والتقدير: «إن أنتم ضربتم في الأرض فشهادة آخريّن من غيركم، فالمصيرُ إلى شهادة شاهدين من غير المسلمين عند من يراه مقبّد بشرط «إن أنتم ضربتم في الأرض».

والضرب في الأرض: السبر فيها. والمراد به السفر، وتقدّم عند قوله تعالى «وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض» في سورة آل عمران.

ومعنى «فأصابكم مصيبة الموت» حلت بكم، والفعل مستعمل في معنى المشاركة والمقاربة، كما في قوله تعالى «وليتخّشّ الذين لو تركوا من خلفهم ذريّة»، أي لو شافوا أن يتركوا ذريّة. وهذا استعمال من استعمال الأفعال. ومنه قولهم في الإقامة: قد قامت الصلاة.

وعُطف قوله «فأصابكم» على «ضربتم في الأرض»، فكان من مضمون قوله قبله «إذا حضر أحدكم الموت». أعيد هنا لربط الكلام بعد ما فصل بينه من الظروف والشروط.

وضمير الجمع في «أصابكم» كضمير الجمع في «ضربتم في الأرض».

والمصيبة: الحادثة التي تحلّ بالمرء من شرّ وضرّ، وتقدّم عند قوله تعالى «فلن أصابكم مصيبة» في سورة النساء.

وجملة «تحسبونهما» حال من «آخران» عند من جعل قوله «من

غيركم» بمعنى من غير أهل دينكم . وأما عند من جعله بمعنى من غير قبيلتكم فإنه حال من «اثنان» ومن «آخرين» لأنهما متعاطفان برأى. فهما أحد قسمين، ويكون التحليف عند الاسترابة . والتحليف على هذا التأويل بعيد إذ لا موجب للاسترابة في عدلين مسلمين .

وضمير الجمع في «تحبسونهما» كضميري «ضربتم - وأصابتكم» . وكلهما مستعملة في الجمع البدلي دون الشمولي، لأن جميع المخاطبين صالحون لأن يعذبهم هذا الحكم وإنما يحلّ بعضهم . فبضائر جمع المخاطبين واقعة موقع مقتضى الظاهر كلها. وإنما جاءت بصيغة الجمع لإفادة العموم ، دفعا لأن يتوهم أن هذا التشريع خاصّ بشخصين معيّنين لأن قضية سبب النزول كانت في شخصين؛ أو الخطاب والجمع للمسلمين وحكامهم .

والحبس : الإمساك، أي المنع من الانصراف. فمتى ما هو بلإكراه كحبس الجاني في بيت أو إقفاه في قيد . ومنه ما يكون بمعنى الانتظار، كما في حديث عتيان بن مالك «فقدنا عليّ رسول الله وأبو بكر - إلى أن قال - وحبسناه على خنزير صنعناه» أي أمسكناه. وهنا هو المراد في الآية ، أي تمسكونهما ولا تتركونهما بفادراتكم حتى يتحملا الوصية. وليس المراد به السجن أو ما يقرب منه، لأن الله تعالى قال «ولا يضار كاتب ولا شهيد» .

وقوله «من بعد الصلاة» توقيت لإحضارهما وإمساكهما لأداء هذه الشهادة . والإتيانُ بـ(من) الابتدائية لتقريب البعدية ، أي قرب انتهاء الصلاة . وتحتمل الآية أن المراد بالصلاة صلاة من صلوات المسلمين، وبذلك فسرها جماعة من أهل العلم، فمنهم من قال : هي صلاة العصر . وروي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أحلف تيمما الناري وعدي بن بداء في قضية الجاه بعد العصر، وهو قول قتادة، وسعيد، وشريح، والشعبي . ومنهم من قال : الظاهر، وهو عن الحسن. وتحتمل من بعد صلاة دينهما على تأويل من غيركم بمعنى

من غير أهل دينكم. ونقل عن السدي، وابن عباس، أي تُحضرُونهما عقب أدائهما صلاتهما لأن ذلك قريب من إقبالهما على خشية الله والوقوف لعبادته .

وقوله « فيقسمان بالله » عطف على « تجسونا » فلم أن حسبهما بعد الصلاة لأجل أن يقسما بالله . وضمير « يقسمان » عائد إلى قوله « آخران » . فالخلف يحلفه شاهدا الوصية اللذان هما غير مسلمين لزيادة الثقة بشهادتهما لعدم الاعتداد بمدالة غير المسلم .

وقوله « إن ارتبتم » تضافرت أقوال المفسرين على أن هذا شرط متصل بقوله « تجسونا » وما عطف عليه . واستغنى عن جواب الشرط لدلالة ما تقدم عليه ليتأتى الإيجاز ، لأنه لو لم يقدم ليل : أو آخران من غيركم فلان ارتبتم فيهما تجسونا إلى آخره . فيقتضي هذا التفسير أنه لو لم تحصل الزينة في صدقهما لما لزم إحضارهما من بعد الصلاة وقسمهما ، فصار ذلك موكولا ليخيرة الولي . وجملة الشرط معترضة بين فعل القسم وجوابه .

والوجه عندي أن يكون قوله « إن ارتبتم » من جملة الكلام الذي يقوله الشاهدان ، ومعناه أن الشاهدين يقولان : إن ارتبتم في شهادتنا فنحن نقسم بالله لا نشترى به ثمننا ولو كان ذا قربى ولا نكتم الشهادة ، أي يقولان ذلك لأطمئنان نفس الموصي ، لأن العدالة مظنة الصدق مع احتمال وجود ما يناهيا مما لا يطالع عليه فأكدت مظنة الصدق بالخلف ، فيكون شرع هذا الكلام على كل شاهد يستوي فيه جميع الأحوال بحيث لا يكون توجيه اليمين في بعض الأحوال حرجا على الشاهدين الذين توجهت عليهما اليمين من أن اليمين تعريض بالشك في صدقهما ، فكان فرض اليمين من قبيل الشرع دافعا للتحرج بينهما وبين الولي ، لأن في كون اليمين شرطا من عند الله معبرة في المطالبة بها ، كما قال جمهور فقهاءنا في يمين القضاء التي توجهت على من يثبت حقا على ميت أو غائب من أنها لازمة قبل الحكم مطلقا ولو أسقطها الوارث الرشيد . ولم أقف على من عرج على هذا المعنى من المفسرين

إلا قول الكواشي في تلخيص التفسير : « وبعضهم يقف على « يقسمان » ويشد « بالله » قسما ولا أحبه » ، وإلا ما حكاه الصفاقي في معرّبه عن الجرجاني « أن هنا قولا مخفوا تقديره : فيقسمان بالله ويقولان » . ولم يظهر للصفاقي ما الذي دعا الجرجاني لتقدير هذا القول. ولا أراه حمله عليه إلا جعل قوله « إن ارتبتم » من كلام الشاهدين .

وجواب الشرط مخفوف يدلّ عليه جواب القسم ، فإنّ القسم أولى بالجواب لأنّه مقدّم على الشرط .

وقوله « لا نشتري به ثمننا » الخ ، ذلك هو المقسم عليه . ومعنى « لا نشتري به ثمننا » لا نعتاض بالأمر الذي أقسمنا عليه ثمننا ، أي عوضا ، فضمير به ، عائد إلى القسم المفهوم من « يقسمان » . وقد أفاد تنكير « ثمننا » في سياق النفي عموم كلّ ثمن . والمراد بالثمن العوض ، أي لا تبدل ما أقسمنا عليه بعوض كائنا ما كان العوض ، ويجوز أن يكون ضمير « به » عائدا إلى المقسم عليه وهو ما استشهدنا عليه من صيغة الوصي بجميع ما فيها .

وقوله « ولو كان ذا قُربى » حال من قوله « ثمننا » الذي هو بمعنى العوض ، أي ولو كان العوض ذا قُربى ، أي ذا قُربى منّا ، و « ولو » شرط يفيد المبالغة فإذا كان ذا القُربى لا يَرْضِيَانَهُ عوضا عن تبديل شهادتهما فأولّى ما هو دون ذلك . وذلك أنّ أعظم ما يدفع المرء إلى الخيف في عرف القبائل هو الحميّة والنصرة للقريب ، فذلك تضغرّ دونه الرشى ومنافع الذات . والضمير المستتر في « كان » عائد إلى قوله « ثمننا » .

ومعنى كون الثمن ، أي العوض ، ذا قُربى أنّه إرضاء ذي القُربى ونفعه فالكلام على تقدير مضاف ، وهو من دلالة الاقتضاء لأنّه لا معنى لجعل العوض ذات ذي القُربى ، فتعيّن أنّ المراد شيء من علاقته يميّنه المقام . ونظيره « حرّمت عليكم أمهاتكم » . وقد تقدّم وجه دلالة مثل هذا الشرط ب (لر) وتسميتها

وصلية عند قوله تعالى « ولو افتدى به » من سورة آل عمران .

وقوله « ولا نكتم » عطف على « لا نشترى »، لأن المقصود من إحلافهما أن يؤدّيا الشهادة كما تلقياها فلا يغيّرا شيئا منها ولا يكتماها أصلا . وإضافة الشهادة إلى اسم الجلالة تعظيم لخطرهما عند الشاهد وغيره لأنّ الله لما أمر بأدائها كما هي وحضّ عليهما أضافها إلى اسمه حفظا لها من التغيير، فالصريح باسمه تعالى تذكير للشاهد به حين القسم .

وفي قوله « ولا نكتم » دليل على أنّ المراد بالشهادة هنا معناها المتعارف، وهو الإخبار عن أمر خاصّ يعرض في مثله الترافع . وليس المراد بها اليمين كنما توهمه بعض المفسرين فلا نطيل برده فقد رده اللفظ .

وجملة « إنّنا إذا لمن الآثمين » مستأنفة استئنافا بيانيا لأنّها جواب سؤال مقدّر بدليل وجود « إذن »، فليته حرف جواب : استشعر الشاهدان سؤالا من الذي حكى له بقولهما : لا نشترى به ثمننا ولا نكتم شهادة الله ، يقول في نفسه : لعلكما لا تبيّران بما أقسمتما عليه ، فأجابا : إنّنا إذن لئمين الآثمين ، أي إنّنا نعلم تبعه عدم البرّ بما أقسمنا عليه أن نكون من الآثمين ، أي ولا نرضى بذلك .

والآثم : مرتكب الإثم . وقد علم أنّ الإثم هو الحنث بوقوع الجملة استئنافا مع « إذن » الدالة على جواب كلام يختلج في نفس أولياء البيت .

وقوله « فإن عثر على أنّهما استحقّا إثما فآخرا » الآية ، أي إن تبين أنّهما كتما أو بدلا وحتا في يمينهما، بطلت شهادتهما ، لأنّ قوله « فآخرا » يقومان مقامهما ، فرع عن بطلان شهادتهما، فحذف ما يعبر عن بطلان شهادتهما لإيجازا كقوله « أن » اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا » أي فضرِب فانفجرت .

ومعنى «عَثِرَ» اِطْلَعَ وَتَيَّنَ ذلك ، وأصل فعل عَثَرَ أَنَّهُ مَصَادِفَةٌ رَجُلٍ الْمَاشِي جَسْمًا نَاقَتًا فِي الْأَرْضِ لَمْ يَتَرَقَّبْهُ وَلَمْ يَحْذَرْ مِنْهُ فَيَحْتَلُّ بِهِ اِنْدِفَاعٌ مِثْلِيهِ، فَقَدْ يَسْقُطُ وَقَدْ يَتَزَلْزَلُ . ومصدره العِثَارُ والعِثُورُ ، ثُمَّ اسْتَعْمَلَ فِي الظَّفَرِ بِشَيْءٍ لَمْ يَكُنْ مَتَرَقِّبًا الظَّفَرَ بِهِ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعَارَةِ . وشاع ذلك حتَّى صار كالحقيقة، فخصَّصُوا فِي الِاسْتِعْمَالِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ بِأَحَدِ الْمَصْدَرَيْنِ وَهُوَ الْعِثَارُ، وَخَصَّصُوا الْمَعْنَى الْمَجَازِيَّ بِالْمَصْدَرِ الْآخَرِ، وَهُوَ الْعِثُورُ .

ومعنى «اسْتَحَقَّ إِثْمًا» ثَبِتَ أَنَّهُمَا ارْتَكَبَا مَا يَأْتِمَانُ بِهِ، فَقَدْ حَقَّ عَلَيْهِمَا الْإِثْمُ، أَيْ وَقَعَ عَلَيْهِمَا، فَالْسَيْنُ وَالْثَاءُ لِلتَّأْكِيدِ. والمراد بالإثْمِ هُوَ الَّذِي تَبَرَّأَ مِنْهُ فِي قَوْلِهِ «لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ». فالإِثْمُ هُوَ أَحَدُ هَلَيْنِ بَأَن يَظْهَرُ أَنَّهُمَا اسْتَبَدَلَا بِمَا اسْتَوْثَمَا عَلَيْهِ عَوْضًا لَأَنْفُسِهِمَا أَوْ لغيرهما، أَوْ بَأَن يَظْهَرُ أَنَّهُمَا كَتَمَا الشَّهَادَةَ، أَيْ بَعْضَهَا . وحاصل الإِثْمِ أَن يَتَضَعَّ مَا يَقْدَحُ فِي صِدْقِهِمَا بِمَوْجِبِ الثَّبُوتِ .

وقوله «فَأَخْرَانِ» أَيْ رَجُلَانِ أَخْرَانِ، لِأَنَّهُ وَصَفَ آخَرَ بِطَلْقِ عَلَى الْمَغَايِرِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْوَصْفِ مَعَ الْمِثَالَةِ فِي الْجِنْسِ الْمُتَحَدِّثِ عَنْهُ، وَلِلمُتَحَدِّثِ عَنْهُ هُنَا «اثنان» . فالمعنى فَاثْنَانِ أَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا فِي إِثْبَاتِ الْوَصِيَّةِ. ومعنى يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا ، أَيْ يَعْوِضَانِ تِلْكَ الشَّهَادَةَ. فَإِنَّ الْمَقَامَ هُوَ مَحَلُّ الْقِيَامِ، ثُمَّ يُرَادُ بِهِ مَحَلُّ عَمَلٍ مَا وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ قِيَامٌ، ثُمَّ يُرَادُ بِهِ الْعَمَلُ الَّذِي مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَقَعَ فِي مَحَلٍّ يَقُومُ فِيهِ الْعَامِلُ، وَذَلِكَ فِي الْعَمَلِ الْمُهْمِّ . قَالَ تَعَالَى : «إِنْ كَانَ كَبِيرٌ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَقَدْ كِيرِي». فَمَقَامُ الشَّاهِدِينَ هُوَ إِثْبَاتُ الْوَصِيَّةِ . وَ«مَنْ» فِي قَوْلِهِ «مَنْ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمْ» تَبْعِيضِيَّةٌ ، أَيْ شَخْصَانِ أَخْرَانِ يَكُونَانِ مِنَ الْجَمَاعَةِ مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمْ .

والاستحقاق كون الشيء حقيقة بشيء آخر، فيتعدى الى المفعول بنفسه، كقوله «استحقَّ إِثْمًا»، وهو الشيء المستحق . وإذا كان الاستحقاق عن نزاع يعدى الفعل الى المحقوق (على) الدالة على الاستعلاء بمعنى اللزوم له وإن كره، كأنهم ضمتوه معنى

وجب كقوله تعالى «حقيق عليّ أن لا أقول على الله إلا الحق». ويقال: استحقّ زيد على عمرو وكذا، أي وجب لزيد حقّ على عمرو، فأخذ منه .

وقرأ الجمهور «استحقّ عليهم» بالبناء للمجهول فالفاعل المحذوف في قوله «استحقّ عليهم» هو مستحقّ ما، وهو الذي انتفع بالشهادة واليمين الباطلة، فنال من تركه الموصي ما لم يجعله له الموصي وغلب وارث الموصي بذلك. فالذين استحقّ عليهم هم أولياء الموصي الذين لهم ماله يوجه من وجوه الإرث فحرموا بعضه .
وقوله «عليهم» قائم مقام نائب فاعل «استحقّ» .

وقوله : «الأوليان» تثنية أولي، وهو الأجدد والأحقّ، أي الأجدران بقبول قولهما . فما صدق هو ما صدق «الأخيران» ومرجه اليه فيجوز، أن يجعل خبراً عن «آخيران»، فإن «آخيران» لما وصف بجملة «يقومان مقامهما» صبح الابتداء به، أي فشخاص آخيران هما الأوليان بقبول قولهما دون الشاهدين المتهمين .

وإنما عرف باللام لأنه معهود للمخاطب ذهنا لأن السامع إذا سمع قوله : «فإن عثر على أنهما استحقّا إثماً» ترقب أن يعرف من هو الأولي بقبول قوله في هذا الشأن، فقبل له : آخيران هما الأوليان بها . ويجوز أن يكون «الأوليان» مبتدأ و«آخيران» يقومان «خبره» . وتقديم الخبر لتعجيل الفائدة، لأن السامع يترقب الحكم بعد قوله «فإن عثر على أنهما استحقّا إثماً» فإن ذلك العثر على كذب الشاهدين يسقط شهادتهما ويمينهما، فكيف يكون القضاء في ذلك، فعمل الجواب . ويجوز أن يكون بدلا من «آخيران» أو من الضمير في «يقومان» أو خبر مبتدأ محذوف، أي هما الأوليان. ونكتة التعريف هي هي على الوجوه كلها .

وقرأ حمزة، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب، وخلف، «الأولين» — بتشديد الواو مفتوحة وبكسر اللام وسكون التحتية — جمع أول الذي هو مجاز بمعنى المتقدم والمبتدأ به . فالذين استحقّ عليهم هم أولياء الموصي حيث استحقّ الموصي له الوصية

من مال التركة الذي كان للأولياء، أي الورثة لولا الوصية ، وهو مجرور نعت (للذين استحقّ عليهم) .

وقرأ حفص عن عاصم «استحقّ» - بصيغة البناء للفاعل - فيكون «الأوليان» هو فاعل «استحقّ»، و قوله « فيقسمان بالله » تقرع على قوله « يقومان مقامهما » . ومعنى « لشهادتنا أحقّ من شهادتهما » أنّهما أولى بأن قبل شهادتهما من اللذين عثر على أنّهما استحقّا إثمًا .

ومعنى « أحقّ » أنّها الحقّ ، فصيغة التفضيل مسلوقة المفاضلة .

وقوله « وما اعتدينا » توكيد للأحقية، لأنّ الأحقية راجعة الى نعمهما بإثبات ما حكمه الشاهدان الأجنيبان، فلو لم تكن كذلك في الواقع لكانت باطلا واعتداء منهما على مال مبلّغي الوصية. والمعنى : وما اعتدينا على الشاهدين في اتهامهما بإخفاء بعض التركة .

وقوله « إنّنا إذن لمنّ الظالمين » أي لو اعتدينا لكنّا ظالمين. والمقصود منه الإشعار بأنّهما متدكّران ما يترتب على الاعتداء والظلم، وفي ذلك زيادة وازع .

وقد تضمّن القسم على صدق خبرهما يمينا على إثبات حقّهما فهي من اليمين التي يثبت بها الحقّ مع الشاهد العرفي ، وهو شاهد التهمة التي عثر عليها في الشاهدين اللذين يبلغان الوصية .

والكلام في «إذن» هنا مثل الكلام في قوله « إنّنا إذن لمنّ الآمين » .

والمعنى أنّه إن اختلّت شهادة شاهدي الوصية انتقل الى يمين الموصى له سواء كان الموصى له واحدا أم متعددا . وإنّما جاءت الآية بصيغة الاثنين مراعاة للقسمة التي نزلت فيها، وهي قضية تميم الداري وعدي بن بداء، فإنّ وريثة صاحب التركة كانا اثنين هما : عمرو بن العاصي والمطلب بن أبي ذاعة، وكلاهما من بني سهم، وهما مؤلّيا بديل بن أبي مريم السهمي صاحب الجاه. فبعض المفسرين يذكر أنّهما مؤلّيا

بُدِّل. وبعضهم يقول: إن مولاه هو عمرو بن العاصي. والظاهر من تحليف المطلب ابن أبي وداعة أن له ولاء من بدِّل، إذ لا يعرف في الإسلام أن يحلف من لا يتنفع باليمين. فإن كان صاحب الحق واحدا حلف وحده وإن كان أصحاب الحق جماعة حلفوا جميعا واستحقوا. ولم يقل أحد أنه إن كان صاحب الحق واحدا يحلف معه من ليس بمستحق، ولا إن كان صاحب الحق ثلاثة فأكثر أن يحلف اثنان منهم ويستحقون كلهم. فالإقتصار على اثنين في أيمان الأولين فاطر إلى قصة سبب النزول، فتكون الآية على هذا خاصة بتلك القضية. ويجري ما يخالف تلك القضية على ما هو المعروف في الشريعة في الاستحقاق والتهم. وهذا القول يقتضي أن الآية نزلت قبل حكم الرسول - صلى الله عليه وسلم - في وصية بُدِّل بن أبي مريم. وذلك ظاهر بعض روايات الخبر، وفي بعض الروايات ما يقتضي أن الآية نزلت بعد أن حكم الرسول - عليه الصلاة والسلام - وحيتن يتعين أن تكون تشريعا لأمثال تلك القضية ممّا يحدث في المستقبل، فيتعين المصير إلى الوجه الأول في اشتراط كون الأولين اثنين إن أمكن.

وبقيت صورة لم تشملها الآية مثل أن لا يجد المحتضر إلا واحدا من المسلمين، أو واحدا من غير المسلمين، أو يجد اثنين أحدهما مسلم والآخر غير مسلم. وكل ذلك يجري على أحكامه المعروفة في الأحكام كلها من يمين من قام له شاهد أو يمين المنكر.

والشار إليه في قوله: «ذلك أدنى» إلى المذكور من الحكم من قوله «تحبسونها من بعد الصلاة» إلى قوله - إنّا إذن لمن الظالمين -.

و«أدنى» بمعنى أقرب، والقرب هنا مجاز في قرب العلم وهو الظن، أي أقوى إلى الظن بالصدق.

و«ضمير» يأتوا عائد إلى «الشهداء» وهم: الآخرون من غيركم، والآخرون اللذان يقومان مقامهما، أي أن يأتي كل واحد منهم. فجمع الضمير على إرادة التوزيع. والمعنى أن ما شرع الله من التوثيق والقبض، ومن ردّ الشهادة عند العثر على

الرية أرجى الى الفنّ بحصول الصديق لكثرة ما ضبط على كلا الفريقين مما ينفي الغفلة والتساهل، بله الزور والجور مع توقي سوء السمعة .

ومعنى « أن يأتوا بالشهادة » : أن يؤدّوا الشهادة . جعل أداؤها والإخبار بها كالإتيان بشيء من مكان .

ومعنى قوله « على وجهها » ، أي على سنتها وما هو مقوم تمامها وكمالها، فاسم الوجه في مثل هذا مستعار لأحسن ما في الشيء وأكمّله تشبيها بوجه الإنسان، إذ هو العضو الذي يعرف به المرء ويتميّز عن غيره . ولما أريد منه معنى الاستعارة لهذا المعنى، وشاع هذا المعنى في كلامهم، قالوا: جاء بالشيء الفلاني على وجهه ، فجعلوا الشيء مأنيّا به ، ووصفوه بأنه أتى به متمكنا من وجهه ، أي من كمال أحواله . فحرف (على) للاستعلاء المجازي المراد منه التمكن، مثل « أولئك على هدى من ربهم » . والجارّ والمجرور في موضع الحال من « الشهادة » ، وصار ذلك قرينة على أن المراد من الوجه غير معناه الحقيقي .

وسنة الشهادة وكمالها هو صدقها والتبّث فيها والتنبّه لما يغفل عنه من مختلف الأحوال التي قد يستخفّ بها في الحال وتكون للغفلة عنها عواقب نصيب الحقوق ، أي ذلك يعلمهم وجه التّبّث في التحمّل والأداء وتوخيّ الصديق ، وهو يدخل في قاعدة لزوم صفة اليقظة للشاهد .

وفي الآية إيماء إلى حكمة مشروعية الإعذار في الشهادة بالظن أو المعارضة، فإنّ في ذلك ما يحمل شهود الشهادة على التّبّث في مطابقة شهادتهم، بنواقع لأنّ المعارضة والإعذار يكشفان عن الحقّ .

وقوله « أويخافوا أن تردّ أيمان بعد أيمانهم » عطف على قوله « أن يأتوا » باعتبار ما تعلّق به من المجرورات، وذلك لأنّ جملة « يأتوا بالشهادة على وجهها » أفادت الإتيان بها صادقة لا نقصان فيها بباط من أنفس الشهود، ولذلك قدّرناه بمعنى أن يعلموا كيف تكون الشهادة الصادقة . فأفادت الجملة المعطوفة عليها لإيجاد وازع الشهود من أنفسهم، وأفادت الجملة المعطوفة وازعا هو توقع ظهور كذبهم .

ومعنى «أن تردّ أيمان» أن تُرجِعْ أيمان إلى ورثة الموصي بعد أيمان الشهيدين .
فالردّ هنا مجاز في الانتقال، مثل قولهم : قلب عليه اليمين، فيعبروا به بين الناس ؛
فحرف (أو) للتقسيم، وهو تقسيم يفيد تفضيل ما أجملته الإشارة في قوله « ذلك
أدنى » الخ ...

وجمع «الأيمان» باعتبار عموم حكم الآية لسائر قضايا الوصايا التي من
جنسها، على أن العرب تعلل عن التثنية كثيرا. ومنه قوله تعالى « إن تتوبا إلى الله
فقد صفت قلوبكما » .

وفيل هذا الحكم الجليل بموعظة جميع الأمة فقال « واتقوا الله » الآية .
وقوله « واسمعوا » أمر بالسمع المستعمل في الطاعة مجازا، كما تقدم في
قوله تعالى « إذ قلتم سمعنا وأطعنا » في هذه السورة .

وقوله « والله لا يهدي القوم الفاسقين » تحريض على التقوى والطاعة لله فيما
أمر ونهى، وتحذير من مخالفة ذلك، لأنّ في اتباع أمر الله هدى وفي الإعراض فسقا.
« والله لا يهدي القوم الفاسقين » أي المرضيين عن أمر الله، فإنّ ذلك لا يستهان به
لأنّه يؤدّي إلى الرين على القلب فلا ينفذ إليه الهدى من بعد فلا تكونوهم وكونوا
من المهتدين .

هذا تفسير الآيات توخّيت فيه أوضح المعاني وأوفقها بالشرعية، وأطلت في بيان
ذلك لإزالة ما غمض من المعاني تحت إيجازها البليغ . وقد نقل الطيبي عن الزجاج
أنّ هذه الآية من أشكل ما في القرآن من الإعراب. وقال الفخر : روى الواحدى عن
عمر : هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام . وقال ابن عطية عن مكّي
بن أبي طالب : هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعرابا ومعنى
وحكما. قال ابن عطية : وهذا كلام من لم يقع له الثلج في تفسيرها. وذلك بيّن من
كتابه .

ولقصد استيفاء معاني الآيات متتابعة تجنّبت التعرّض لما قيدته من الأحكام واختلاف

علماء الإسلام فيها في أثناء تفسيرها. وأُخِّرت ذلك الى هذا الموضع حين انتهت من تفسير معانيها .

وقد اشتملت على أصابين : أحدهما الأمر بالإشهاد على الوصية ، وثانيهما فصل القضاء في قضية تميم الداري وعدي بن بدآء مع أولياء بديل بن أبي مريم .

فالأصل الأول من قوله تعالى « شهادة بينكم » الى قوله « ولاتكنم شهادة الله » .

والأصل الثاني من قوله « فإن عثر على أنهما استحقا إثمًا » الى قوله « بعد أيمانهم » . ويحصل من ذلك معرفة وجه القضاء في أمثال تلك القضية مما يتهم فيه الشهود .

وقوله : « شهادة بينكم » الآية بيان لكيفية الشهادة، وهو يتضمن الأمر بها ، ولكن عدل عن ذكر الأمر لأن الناس معتادون باستحفاظ وصاياهم عند محل قتلهم .

وأهم الأحكام التي تؤخذ من الآية ثلاثة : أحدها استشهاد غير المسلمين في حقوق المسلمين، على رأي من جعله المراد من قوله « أو آخران من غيركم » .

وثانيها تحليف الشاهد على أنه صادق في شهادته .

وثالثها تغليظ اليمين بالزمان .

فأما الحكم الأول فقد دلّ عليه قوله تعالى « أو آخران من غيركم » . وقد بينا أن الأظهر أن النيرية غيرية في الدين. وقد اختلف في قبول شهادة غير المسلمين في القضايا الجارية بين المسلمين، فذهب الجمهور الى أن حكم هذه الآية منسوخ بقوله تعالى « وأشهدوا ذوي عدل منكم » - وقوله - « ممن ترضون من الشهداء » وهذا قول مالك، وأبي حنيفة، والشافعي. وذهب جماعة الى أن الآية محكمة، فمنهم من جعلها خاصة بالشهادة على الوصية في السفر إذا لم يكن مع الموصي مسلمون . وهو قول أبي موسى الأشعري، وابن عباس، وقضى بذلك أبو موسى الأشعري في وصية مثل هذه أيام قضائه بالكوفة، وقال : هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . وهو قول سعيد بن المسيّب، وابن جبير، وشریح، وابن

سيرين، ومجاهد، وقتادة، والسدي، وسفيان الثوري، وجماعة، وهم يقولون: لا منسوخ في سورة المائدة، تبعاً لابن عباس. ومنهم من تأول قوله «من غيركم» على أنه من غير قبيلتكم، وهو قول الزهري، والحسن، وعكرمة.

وقال أحمد ابن حنبل بقيّة العقود المشهود فيها في السفر على شهادة الوصية، فقال بأنّ شهادة أهل الذمة على المسلمين في السفر ماضية، وزاد فجعلها بدون يمين. والأظهر عندي أنّ حكم الآية غير منسوخ، وأنّ قبول شهادة غير المسلمين خاصّ بالوصية في السفر حيث لا يوجد مسلمون للضرورة، وأنّ وجه اختصاص الوصية بهذا الحكم أنّها تعرض في حالة لا يستعدّ لها المرء من قبل، فكان معذوراً في إشهاد غير المسلمين في تلك الحالة خشية القوات، بخلاف غيرها من العقود فيمكن الاستعداد لها من قبل والتوثيق لها بغير ذلك، فكان هذا الحكم رحمة.

والحكمة التي من أجلها لم تقبل في شريعة الإسلام شهادة غير المسلمين إلاّ في الضرورة، عند من رأى إعمالها في الضرورة، أنّ قبول الشهادة تزكية وتعديل للشاهد وترفع لمقداره إذ جعل خبره مقطوعاً للحقوق. فقد كان بعض القضاة من السلف يقول للشهود: اتّقوا الله فينا فأنتم القضاة ونحن المنفلتون. ولمّا كان رسولنا - صلى الله عليه وسلم - قد دعا الناس إلى اتباع دينه فأعرض عنه أهل الكتاب لم يكونوا أهلاً لأن تزكيتهم أمّته وتسميهم بالصدق وهم كذبوا رسولنا، ولأنّ من لم يكن دينه ديننا لا نكون عالمين بحلّود ما يزعه عن الكذب في خبره، ولا لمجال التضييق والتوسع في أعماله الناشئة عن معتقده، إذ لعلّ في دينه ما يبيح له الكذب، وبخاصّة إذا كانت شهادته في حقّ لمن يخالفه في الدين، فإنّنا عهدنا منهم أنّهم لا يتوحدون الاحتياط في حقوق من لم يكن من أهل دينهم. قال تعالى حكاية عنهم «ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأمّنين (أي المسلمين) سبيل» فمن أجل ذلك لم يكن مظنة للعدالة ولا كان مقدارها فيه مضبوطاً. وهذا حال الغالب منهم، وفيهم من قال الله في شأنه «من إن تأمنه بقنطار يؤدّه إليك» ولكن الحكم للغالب.

وأما حكم تحليف الشاهد على صدقه في شهادته فلم يرد في المأثور إلاّ في هذا

الموضع؛ فأما الذين قالوا بنسخ قبول شهادة الكافر فتحليف شاهدي الوصية الكافرين منسوخ تبعاً، وهو قول الجمهور. وأما الذين جعلوه محكماً فقد اختلفوا، فمنهم من خصّ اليمين بشاهدي الوصية من غير المسلمين، ومنهم من اعتبر بطلان مشروعية تحليف الشاهدين من غير المسلمين، فقام عليه تحليف الشاهدين إذا تطرقت اليهما الريبة ولو كانا مسلمين. وهذا لا وجه له إذ قد شرط الله فيهما العدالة وهي تنافي الريبة، نعم قد يقال: هذا إذا تعدّرت العدالة أو ضعفت في بعض الأوقات ووقع الاضطراب إلى استشهاده غير العادل كما هي حالة معظم بلاد الإسلام اليوم، فلا يبعد أن يكون لتحليف الشاهد المستور الحال وجه في القضاء. والمسألة مبسطة في كتب الفقه.

وأما حكم تغليظ اليمين فقد أخذ من الآية أن اليمين تقع بعد الصلاة، فكان ذلك أصلاً في تغليظ اليمين في نظر بعض أهل العلم، ويحيى في تغليظ اليمين أن يكون بالزمان والمكان واللفظ. وفي جميعها اختلاف بين العلماء. وليس في الآية ما يمسك به بواحد من هذه الثلاثة إلا قوله: «من بعد الصلاة» وقد بينت أن الأظهر أنه خاص بالوصية، وأما التغليظ بالمكان وباللفظ فتفصيله في كتب الخلاف.

﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَسْعَى ابْنُ مَرْيَمَ أَذْكَرٌ نَعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِأَذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِأَذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿١١٥﴾

جملة « يوم يجمع الله الرسل » استئناف ابتدائي متصل بقوله : « فأنا بجمع الله بما قالوا - الى قوله - وذلك جزاء المحسنين » . وما بينهما جمل معترضة نشأ بعضها عن بعض ، فعاد الكلام الآن الى أحوال الذين اتبعوا عيسى - عليه السلام - ، فبدل كثير منهم تبديلا بلغ بهم الى الكفر ومضاهاة المشركين ، للتذكير بهول عظيم من أحوال يوم القيامة تكون فيه شهادة الرسل على الأمم وبراءتهم مما أحدثه أممهم بعدهم في الدين مما لم يأذن به الله ، والتخلص من ذلك الى شهادة عيسى على النصارى بأنه لم يأمرهم بتأليه وعبادته . وهذا متصل في الغرض بما تقدم من قوله تعالى « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصري » . فإن في تلك الآيات ترغيبا وترهيبا ، وإبعادا وتقريباً ، وقع الانتقال منها الى أحكام تشريعية ناسبت ما ابتدعه اليهود والنصارى ، وذلك من قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » وتفنن الانتقال الى هذا المبلغ ، فهذا عود الى بيان تمام نهوض الحجة على النصارى في مشهد يوم القيامة . ولقد جاء هذا مناسبا للتذكير العام بقوله تعالى : « واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين » . ولناسبة هذا المقام التزم وصف عيسى بابن مريم كلما تكرر ذكره في هذه الآيات أربع مرات تعريضا بإبطال دعوى أنه ابن الله تعالى .

ولأنه لما تم الكلام على الاستشهاد على وصايا المخلوقين ناسب الانتقال الى شهادة الرسل على وصايا الخالق تعالى ، فإن الأديان وصايا الله الى خلقه . قال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى » . وقد سمأهم الله تعالى شهداء في قوله « فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا » .

فقوله « يوم يجمع » ظرف ، والأظهر أنه معمول لعامل محذوف يقدر بنحو : اذكر يوم يجمع الله الرسل ، أو يقدر له عامل يكون بمنزلة الجواب للظرف ، لأن الظرف إذا تقدم يعامل معاملة الشرط في إعطائه جوابا . وقد حذف هذا العامل لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن من التهويل ، تقديره يوم يجمع الله الرسل يكون هول عظيم لا يبلغه طول التعبير فينبغي طيبه . ويجوز أن يكون متعلقا بفعل

« قالوا لا علم لنا .. » الخ ، أي أن ذلك الفعل هو المقصود من الجملة المستأنفة. وأصل نظم الكلام : يجمع الله الرسل يوم القيامة فيقول الخ. فغير نظم الكلام الى الأسلوب الذي وقع في الآية للاهتمام بالخبر، فيفتح بهذا الظرف المهيول وليورد الاستشهاد في صورة المناقولة بين الله والرسل . والمقصود من الكلام هو ما يأتي بقوله : « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس « وما بينهما اعتراض .

ومن البعيد أن يكون الظرف متعلقاً بقوله «لا يهدي القوم الفاسقين» لأنه لا جلوى في نفي الهداية في يوم القيامة ، ولأن جزالة الكلام تناسب استثنائه ، ولأن تعلقه به غير واسع المعنى .

ومثله قول الزجاج : إنه متعلق بقوله « واتقوا الله » على أن «يوم» مفعول لأجله ، وقيل : بدل احتمال من اسم الجلالة في قوله « واتقوا الله » لأن جمع الرسل مما يشمل عليه شأن الله ، فلاستفهام في قوله « ماذا أجبتهم » مستعمل في الاستشهاد . ينتقل منه الى لازمه ، وهو توبيخ الذين كذبوا الرسل في حياتهم أو بدّلوا وإردّوا بعد مماتهم .

وظاهر حقيقة الإجابة أن المعنى : ماذا أجابكم الأقوام الذين أرسلتم إليهم ، أي ماذا تلقّوا به دعواتكم ، حملاً على ما هو بمعناه في نحو قوله تعالى « وما كان جواب قومه » . ويحمل قول الرسل « لا علم لنا » على معنى لا علم لنا بما يضمنون حين أجابوا فأنت أعلم به منّا . أو هو تأدب مع الله تعالى لأنّ ماعندنا ذلك ممّا أجابت به الأمم يعلمه رسلهم ؛ فلا بدّ من تأويل نفي الرسل العلم عن أنفسهم وتقويضهم الى علم الله تعالى بهذا المعنى . فأجمع الرسل في الجواب على تقويض العلم الى الله ، أي أنّ علمك سبحانه أعظم من كلّ علم وشهادتك أعدل من كلّ شهادة ، فكان جواب الرسل متضمناً أسورا : أحدها الشهادة على الكافرين من أمهم بأنّ ما عاملهم الله به هو الحقّ . الثاني تنفيه أولئك الكافرين في إنكارهم الذي لا يجديهم . الثالث تذكير أمهم بما عاملوا به رسلهم لأنّ في قولهم : إنّك أنت علام الغيوب ، تعميماً للتذكير بكلّ ما صدر من أمهم من تكذيب وأذى وعناد . ويقال لمن يسأل عن شيء لا أزيدك علما بذلك ، أو أنت تعرف ما جرى .

وإيراد الضمير المنفصل بعد الضمير المتصل لزيادة تقرير الخبر وتأكيده .

وعن ابن الأنباري تأويل قول الرسل « لا علم لنا » بأنهم نقوا أن يكونوا يعلمون ما كان من آخر أمر الأمم بعد موت رسلهم من دوام على إقامة الشرائع أو التفريط فيها وتبديلها . فيكون قول الرسل « لا علم لنا » محمولا على حقيقته ويكون محمل « ماذا » على قوله « ما ذا أجبت » هو ما أجيبوا به من تصديق وتكذيب ومن دوام المصدقين على تصديقهم أو نقض ذلك ، ويعضد هذا التأويل ما جاء بعد هذا الكلام من قوله تعالى « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخلوني وأمي إلهم من دون الله » ، وقول عيسى عليه السلام « وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم » الآية - فإن المحاوره مع عيسى بعض من المحاوره مع بقية الرسل . وهو تأويل حسن .

وعبر في جواب الرسل « قالوا » المقيد للمضي مع أن الجواب لم يقع ، للدلالة على تحقيق أنه سيقع حتى صار المستقبل من قوة التحقق بمنزلة الماضي في التحقق . على أن القول الذي تحكى به المحاورات لا يلتزم فيه مراعاة صيغته لزمان وقوعه لأن زمان الوقوع يكون قد تعين بقرينة سياق المحاوره .

وقرأ الجمهور « الغيوب » - بضم الغين - . وقرأ حمزة ، وأبو بكر عن عاصم - بكسر الغين - وهي لغة لدفع ثقل الانتقال من الضمة الى الباء ، كما تقدم في بيوت في قوله تعالى « فأمسكوهن في البيوت » من سورة النساء .

وفصل « قالوا » جريا على طريقة حكاية المحاورات ، كما تقدم في قوله « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » في سورة البقرة .

وقوله « إذ قال الله يا عيسى ابن مريم » ظرف ، هو بدل من « يوم » يجمع الله الرسل « بدل اشتمال » فإن يوم الجمع مشتمل على زمن هذا الخطاب لعيسى ، ولذلك لم تعطف هذه الجملة على التي قبلها . والمقصود من ذكر ما يقال لعيسى يومئذ هو تقرير اليهود والنصارى الذين ضلوا في شأن عيسى بين طرفي إفراط بغض وإفراط حب .

فقوله « اذكر نعمتي عليك » - الى قوله - « لا أعد به أحدا من العالمين » استئناس

لعيسى ثلثاً يفزعه السؤال الوارد بعده بقوله «أأنت قلت للناس الخ ... وهذا تقرير لليهود، وما بعدها تقرير للنصارى . والمراد من «أذكر نعمتي» الذكر - بضم اللال - وهو استحضار الأمر في الذهن . والأمر في قوله «أذكر» للامتنان ، إذ ليس عيسى بناس لنعم الله عليه وعلى والدته . ومن لازمه خزي اليهود الذين زعموا أنه ساحر مفسد إذ ليس السحر والفساد بنعمة يعدها الله على عبده . ووجه ذكر والدته هنا الزيادة من تبيكيت اليهود وكمدهم لأنهم تنقصوها بأقلع مما تنقصوه .

والظرف في قوله «إذ» أي أدتلك بروح القدس «متعلق بنعمتي» لما فيها من معنى المصدر ، أي النعمة الحاصلة في ذلك الوقت ، وهو وقت التأيد بروح القدس . وروح القدس هنا جبريل على الأظهر .

والتأيد وروح القدس تقدماً في سورة البقرة عند قوله «وأتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس» .

وجملة «تكلّم» حال من الضمير المنصوب به «أيديتك» وذلك أن الله ألقى الكلام من الملك على لسان عيسى وهو في المهد، وفي ذلك تأيد له لإثبات نزاهة كونه، وفي ذلك نعمة عليه ، وعلى والدته إذ ثبت براءتها مما اتهمت به .

والجارّ والمجرور في قوله «في المهد» حال من ضمير «تكلّم» . «وكهلاً» معطوف على «في المهد» لأنه حال أيضاً، كقوله تعالى «دعانا لجنه أو قاعدا أوقائما». والمهد والكهّل تقدماً في تفسير سورة آل عمران . وتكليمه كهلاً أريد به الدعوة إلى الدين فهو من التأيد بروح القدس، لأنه الذي يلقي إلى عيسى ما يأمره الله بتبليغه .

وقوله «وإذ علمت الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل» تقدّم القول في نظيره في سورة آل عمران ، وكذلك قوله «وإذ تخلق من الطين» إلى قوله - وإذ تخرج الموتى بإذني » تقدّم القول في نظيره هنالك .

إلا أنه قال هنا «فتنفخ فيها» وقال في سورة آل عمران «فأنفخ فيه». فعن مكّي بن أبي طالب. «أن الضمير في سورة آل عمران عادّ إلى الطير، والضمير في هذه السورة

عاد الى الهيئة . واختار ابن عطية أن يكون الضمير هنا عائدا الى ما تقتضيه الآية ضرورة. أي بدلالة الاقتضاء. وذلك أن قوله « وإذْ تَخْلُقُ من الطين كهيئة الطير » يقتضي صورا أو أجساما أو أشكالا، وكذلك الضمير المذكور في سورة آل عمران يعود على المخلوق الذي يقتضيه « أخلُقُ ». وجعله في الكشف عائدا الى الكاف باعتبار كونها صفة للفظ هيئة المحلوف الدال عليه لفظ هيئة المدخول للكاف وكل ذلك ناظر الى أن الهيئة لا تصلح لأن تكون متعلّق « تنفخ »، إذ الهيئة معنى لا ينفخ فيها ولا تكون طائرا .

وقرأ نافع وحده « فتكون طائرا » بالإفراد كما قرأ في سورة آل عمران . وتوجيهها هنا أن الضمير جرى على التانيث فتعين أن يكون المراد وإذ تخلق ، أي قدّر هيئة كهيئة الطير فتكون الهيئة طائرا ، أي كلّ هيئة قدّرها تكون واحدا من الطير .

وقرأ الباقية « طيرا » - بصيغة اسم الجمع - باعتبار تعدّد ما يقدّره من هيئات كهيئة الطير .

وقال هنا « وإذ تخرج الموتى » ولم يقل: وتحيي الموتى، كما قال في سورة آل عمران، أي تخرجهم من قبورهم أحياء، فأطلق الإخراج وأريد به لازمه وهو الإحياء، لأن الميت وضع في القبر لأجل كونه ميتا فكان إخراجهم من القبر ملزوما لانعكاس السبب الذي لأجله وضع في القبر. وقد سمى الله الإحياء خروجا في قوله: « وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج » وقال « أملا متنا وكنا ترابا وعظاما إننا لمُخْرَجُونَ » .

وقوله « وإذ كففت بني إسرائيل عنك » عطف على « إذ أبدتكَ » وما عطف عليه . وهذا من اعظم النعم، وهي نعمة العصمة من الإهانة؛ فقد كفّ الله عنه بني إسرائيل سنين، وهو يدعو الى الدين بين ظهرائهم مع حقدهم وقلّة أنصاره ، فصرّفهم الله عن ضرّه حتى أدّى الرسالة، ثمّ لمّا استفاقوا وأجمعوا أمرهم على قتله عصمه الله منهم فرفعه اليه ولم يظفروا به، وماتت نفوسهم بغيظها. وقد دلّ على جميع هذه المدة الظرف في قوله « إذ جثتهم بالبينات » فإنّ تلك المدة كلّها مدّة ظهور معجزاته

بينهم . وقوله « فقال الذين كفروا منهم » تخلص من تنهية تبريع مكذّبيه الى كرامة المصدقين به .

واقصر من دعاوى تكذيبهم إياه على قولهم « إن هذا إلا سحر مبين » ، لأن ذلك الادّعاء قصدوا به التوسّل الى قتله ، لأنّ حكم الساحر في شريعة اليهود القتل إذ السحر عندهم كفر ، إذ كان من صناعة عبدة الأصنام ، فقد قرنت التوراة السحر وعِرَاقَة الجان بالشرك ، كما جاء في سفر اللاويّين في الإصحاح العشرين .

وقرأ الجمهور « إن هذا إلا سحر » ، والإشارة بهذا الى مجموع ما شاهدوه من البيّنات . وقرأ حمزة ، والكسائي ، وخلف « إلا ساحر » . والإشارة الى عيسى المفهوم من قوله « إذ جثّهم بالبيّنات » . ولا شك أنّ اليهود قالوا لعيسى كلّنا المقاتلين على التفريق أو على اختلاف جماعات القائلين وأوقات القول .

﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَأَمَنَّا وَآشْهَدُ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾ ١١١

يجوز أن يكون عطفًا على جملة « إذ أبدلتك بروح القدس » ، فيكون من جملة ما يقوله الله لعيسى يوم يجمع الرسل : فإنّ إيمان الحواريّين نعمة على عيسى إذ لو لم يؤمنوا به لما وجد من يتّبع دينه فلا يحصل له الثواب المتجدّد بتجدّد اهتداء الأجيال بدينه الى أن جاء نسخته بالإسلام .

والمراد بالوحي الى الحواريّين إلهامهم عند سماع دعوة عيسى للمبادرة بتصاديقه ، فليس المراد بالوحي الذي به دعاهم عيسى . ويجوز أن يكون الوحي الذي أوحى به الى عيسى ليدعوا بني إسرائيل الى دينه . وخصّ الحواريّون به هنا تنوّه بهم حتّى كأنّ الوحي بالدعوة لم يكن إلا لأجلهم ، لأنّ ذلك حصل لجميع بني إسرائيل فكفر أكثرهم على نحو قوله تعالى « إذ قال عيسى ابن مريم للحواريّين من أنصاري الى الله قال الحواريّون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة » ؛

فكان الحواريون سابقين الى الإيمان لم يتردّوا في صدق عيسى. و«أن» تفسيرية للوحي الذي ألقاه الله في قلوب الحواريين .

وقصّل جملة « قالوا آمنا » لأنها جوابٌ ما فيه معنى القول، وهو «أوحينا»، على طريقة الفصل في المحاورّة كما تقدّم في سورة البقرة، وهو قول نفسي حصل حين ألقى الله في قلوبهم تصديق عيسى فكانه خاطبهم فأجابوه . والخطاب في قولهم : « واشهد » لله تعالى وإنّما قالوا ذلك بكلام نفسي من لختهم، فحكى الله معناه بما يؤدّيه قوله : « واشهد بأننا مسلمون » . وسمّى إيمانهم إسلاماً لأنّه كان تصديقا راسخا قد ارتفعوا به عن مرتبة إيمان عامّة من آمن بالمسيح غيرهم، فكانوا مائلين لإيمان عيسى، وهو إيمان الأنبياء والصدّيقين ، وقد قدّمت بيانه في تفسير قوله تعالى « ولكن كان حنфия مسلما » في سورة آل عمران ، وفي تفسير قوله « فلا تموننّ إلا » وأنتم مسلمون ، في سورة البقرة فارجع اليه

﴿ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ
 أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ¹¹²
 قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَمْلِكَ كُلِّ مَنَّا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَّقَتْنَا
 وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ ۝۱۱۳﴾

جملة « إذ قال الحواريون » يجوز أن تكون من تمام الكلام الذي يكلم الله به عيسى يوم يجمع الرسل، فيكون « إذ » ظرفا متعلّقا بفعل « قالوا آمنا » فيكون ممّا يذكر الله به عيسى يوم يجمع الرسل، فحكى على حسب حصوله في الدنيا وليس ذلك بمقتضى أن سؤالهم المائدة حصل في أول أوقات إيمانهم بل في وقت آخر « قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون » : فإنّ قولهم « آمنا » قد يتكرّر منهم بمناسبات، كما يكون عند سماعهم تكذيب اليهود عيسى، أو عند ما يشاهدون آيات على يد عيسى، أو يقولونه لإعادة استحضر الإيمان شأن الصدّيقين الذين يحاسبون أنفسهم ويصقلون إيمانهم

فيقولون في كل معاودة . آمناً واشهد بأننا مسلمون . وأما ما قرّر به الكشف ومتابعوه فلا يحسن تفسير الكلام به .

ويجوز أن يكون جملة « إذ قال الحواريون » ابتدائية بتقدير : اذكر ، على أسلوب قوله تعالى « إذ قال موسى لأهله إني آنست نارا » في سورة النمل ، فيكون الكلام تخلصاً الى ذكر قصّة المائدة لمناسبة حكاية مدار بين عيسى وبين الحواريين في قوله تعالى « وإن أوحيت الى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي » .

وابتدأوا خطابهم عيسى بتدائه باسمه للدلالة على أن ما سيقولونه أمر فيه اقتراح وكلفة له ، وكذلك شأن من يخاطب من يتجشّم منه كلفة أن يطيل خطابه طلباً لإقبال سمعه اليه ليكون أوعى للمقصود .

وجرى قوله تعالى « هل يستطيع ربك » على طريقة عريية في العرض والدعاء ، يقولون للمستطيع لأمر : هل تستطيع كذا ، على معنى تطلب العذر له إن لم يجبك الى مطلوبك وأن السائل لا يجب أن يكلف المسؤول ما يشقّ عليه ، وذلك كناية فلم يبق منظورا فيه الى صريح المعنى المقضيّ أنّه يشكّ في استطاعة المسؤول ، وإنما يقول ذلك الأدنى للأعلى منه ، وفي شيء يعلم أنه مستطاع للمسؤول ، فقريئة الكناية تحقّق المسؤول أن السائل يعلم استطاعته . ومنه ما جاء في حديث يحيى المازني « أن رجلاً قال لعبد الله ابن زيد : أتستطيع ان تربني كيف كان رسول الله يتوضأ » . فإن السائل يعلم أن عبد الله ابن زيد لا يشقّ عليه ذلك . فليس قول الحواريين المحكي بهذا اللفظ في القرآن إلاّ لفظاً من لغتهم يدلّ على التلطّف والتأدّب في السؤال ، كما هو مناسب أهل الإيمان الخالص . وليس شكّاً في قدرة الله تعالى ولكنهم سألوا آية لزيادة اطمئنان قلوبهم بالإيمان بأن ينتقلوا من الدليل العقلي الى الدليل المحسوس . فإنّ النفوس بالمحسوس آنس ، كما لم يكن سؤال إبراهيم بقوله « ربّ أرني كيف تحيي الموتى » شكّاً في الحال . وعلى هذا المعنى جرى تفسير المحققين مثل ابن عطية ، والواحدي ، والبغوي خلافاً لما في الكشف .

وقرأ الجمهور : « يستطيع » بياء الغيبة ورفع « ربك » . وقرأه الكسائي « هل تستطيع ربك » - بناء المخاطب ونصب الباء الموحدة - من قوله « ربك » على أن « ربك » مفعول به، فيكون المعنى هل تسأل لنا ربك، فعبّر بالاستطاعة عن طلب الطاعة، أي إجابة السؤال . وقيل : هي على حذف مضاف تقديره . هل تستطيع سؤال ربك، فأقيم المضاف إليه مقام المضاف في إعرابه . وفي رواية الطبري عن عائشة قالت : كان الحواريتون أعلم بالله عز وجل من أن يقولوا : هل يستطيع ربك ، ولكن قالوا : هل تستطيع ربك . وعن معاذ بن جبل أقرأنا النبي « هل يستطيع ربك » .

واسم « مائدة » هو الخوان الموضوع عليه طعام، فهو اسم لمعى مركب يدل على طعام وما يوضع عليه . والخيوان - بكسر الخاء وضمها - تخت من خشب له قوائم مجعول ليوضع عليه الطعام للأكل، اتفقوا على أنه معرب . قال الجواليقي : هو أعجمي . وفي حديث قتادة عن أنس قال : ما أكل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على خوان قط ، ولا في سكرجة ، قال قتادة : قلت لأنس : فعلاَم كنتم تأكلون قال : على السفّر ، وقيل : المائدة اسم الطعام، وإن لم يكن في وعاء ولا على خيوان . وجزم بذلك بعض المحققين من أهل اللغة، ولعله مجاز مرسل بملاقة المحل . وذكر القرطبي أنه لم تكن للعرب موائد إنما كانت لهم السفرة . وما ورد في الحديث من قول ابن عباس في الضب : لو كان حراما ما أكل على مائدة رسول الله ، إنما يعني به الطعام الموضوع على سفرة . واسم السفرة غلب لإطلاقه على وعاء من أديم مستدير له معاليق ليرفع بها إذا أريد السفر به . وسميت سفرة لأنها يتخذها المسافر . وإنما سأل الحواريتون كون المائدة منزلة من السماء لأنهم رغبوا أن تكون خارقة للعادة فلا تكون مما صنع في العالم الأرضي فتبين أن تكون من عالم علوي .

وقول عيسى حين أجابهم « اتقوا الله إن كنتم مؤمنين » أمر بملازمة التقوى وعدم تزلزل الإيمان، ولذلك جاء « إن » المفيدة للشك في الإيمان ليعلم الداعي إلى ذلك السؤال خشية أن يكون نشأ لهم عن شك في صدق رسولهم ، فسألوا معجزة يلمون بها صدقه بعد أن آمنوا به ، وهو قريب من قوله تعالى لإبراهيم المحكي في قوله « قال أو

لم تؤمن، أي ألم تكن غنياً عن طلب الدليل المحسوس. فالمراد بالتقوى في كلام عيسى ما يشمل الإيمان وفروعه. وقيل: نهاهم عن طلب المعجزات، أي إن كنتم مؤمنين فقد حصل إيمانكم فما الحاجة إلى المعجزة. فأجابه عن ذلك بأنهم ما أرادوا ذلك لضعف في إيمانهم إنما أرادوا التيمّن بأكل طعام نزل من عند الله لإكرامهم لهم، ولذلك زادوا «منها» ولم يقتصرُوا على «أن تأكل» إذ ليس غرضهم من الأكل دفع الجوع بل الفرض التشرف بأكل من شيء نازل من السماء. وهذا مثل أكل أبي بكر من الطعام الذي أكل منه ضيفه في بيته حين انتظروه بالعشاء إلى أن ذهب جزء من الليل، وحضر أبو بكر وغضب من تركهم الطعام، فلما أخذوا يطعمون جعل الطعام يربو فقال أبو بكر لزوجه: ما هذا يا أخت بني فiras. وحمل من الغد بعض ذلك الطعام إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأكل منه.

ولذلك قال الحواريون «وتطمئن قلوبنا» أي بمشاهدة هذه المعجزة فإن الدليل الحسي أظهر في النفس، ونعلم أن قد صدقنا، أي نعلم علم ضرورة لا علم استدلال فيحصل لهم العلمان، ونكون عليها من الشاهدين، أي من الشاهدين على رؤية هذه المعجزة فنبهنا من لم يشهدنا. فهذه أربع فوائد لسؤال إنزال المائدة، كلها درجات من الفضل الذي يرغب فيه أمثالهم.

وتقديم الجار والمجرور في قوله «عليها من الشاهدين» للرعاية على الفاصلة.

﴿ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنْزِلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مَنِمَّتُمْ فَإِنِّي آعِذُكُمْ وَعَذَابًا لَا آعِذُكُمْ وَاحِدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ﴾ 115

إن كان قوله «إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل

علينا مائدة من السماء» من تمام الكلام الذى يلقيه الله على عيسى يوم يجمع الله الرسل كانت هذه الجملة وهي «قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة» الخ ... معترضة بين جملة «وإذ أوحيت الى الخواريثين» وجملة «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس» الآية .

وإن كان قوله «إذ قال الخواريثون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل» الآية ابتداء كلام بتقدير فعل اذكر كانت جملة «قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا» الآية مجاوبة لقول الخواريثين «يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك» الآية على طريقة حكاية المحاورات .

وقوله «اللهم ربنا أنزل علينا مائدة» اشتمل على نداءين، إذ كان قوله «ربنا» بتقدير حرف النداء. كرر النداء مبالغة في الضراعة. وليس قوله «ربنا» بدلا ولا بيانا من اسم الجلالة، لأن فداء (اللهم) لا يتبع عند جمهور النحاة لأنه جار مجرى أسماء الأصوات من أجل ما لحقه من التغيير حتى صار كأسماء الأفعال . ومن النحاة من أجاز إتياعه ، وأياما كان فلان اعتبره نداء ثانيا أبلغ هنا لا سيما وقد شاع نداء الله تعالى «ربنا» مع حذف حرف النداء كما في الآيات الخواتم من سورة آل عمران .

وجمع عيسى بين النداء باسم الذات الجامع لصفات الجلال وبين النداء بوصف الربوبية له وللخواريثين استعطافا لله ليجيب دعاءهم .

ومعنى «تكون لنا عيدا» أي يكون تذكار نزولها بأن يجعلوا اليوم الموافق يوم نزولها من كل سنة عيدا ، فإستاد الكون عيدا للمائدة إسناد مجازي ، وإتباع العيد اليوم الموافق ليوم نزولها، ولذلك قال «لأولنا وآخرنا»، أي لأول أمة النصرانية وآخرها ، وهم الذين ختمت بهم النصرانية عند البعثة المحمدية .

والعيد اسم ليوم يعود كل سنة، ذكرى لنعمة أو حادثة وقعت فيه للشكر أو للاعتبار. وقد ورد ذكره في كلام العرب .

وأشهر ما كانت الأعياد في العرب عند النصارى منهم قال الجعاج :
 كَمَا يَفْعُدُ الْعِيدَ نَصْرَانِيَّ

مثل يوم السباسب في قول النابغة :
 يُحْيُونَ بِالرَّيْحَانِ يَوْمَ السَّبَّاسِ

وهو عيد الشعابين عند النصارى .

وقد سمى النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم الفطر عيداً في قوله لأبي بكر
 لَمَّا نَهَى الْجَوَارِيَ اللَّاءَ كُنَّ يَفْتَنِينَ عِنْدَ عَائِشَةَ « إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيداً وَهَذَا عِيدُنَا » .
 وسمى يوم النحر عيداً في قوله « شهراً عيد لا يتقصان رمضان وذو الحجة » .

والعيد مشتق من العود، وهو اسم على زنة فعل، فجعلت واره ياء لوقوعها إثر
 كسرة لازمة. وجمعه على أعياد بالياء على خلاف القياس، لأن قياس الجمع أنه يرد
 الأشياء إلى أصولها، فقياس جمعه أعواد لكنهم جمعه على أعياد، وصغروه على
 عيد، تفرقة بينه وبين جمع عود وتصغيره .

وقوله : « لأولنا » بدل من الضمير في قوله « لنا » بدل بعض من كل، وعطف
 « وآخرنا » عليه يصير الجميع في قوة البدل المطابق. وقد أظهر لام الجر في البدل،
 وشأن البدل أن لا يظهر فيه العامل الذي عمل في المبدل منه لأن كون البدل تابعاً للمبدل منه
 في الإعراب مناف لذكر العامل الذي عمل في المتبوع، ولهذا قال النحاة : إن البدل على
 نية تكرار العامل ، أي العامل منوي غير مصرح به. وقد ذكر الزمخشري في الفصل
 أن عامل البدل قد يصرح به، وجعل ذلك دليلاً على أنه منوي في الغالب ولم يقيد ذلك
 بنوع من العوامل، ومثله بقوله تعالى : « لعلنا لمن يكفر بالرحمان لئلوهم سققا من
 فضة »، وبقوله في سورة الأعراف « قال الملأ الذين استكبروا للذين استضعفوا لمن آمن منهم » .
 وقال في الكشف في هذه الآية « وأولنا وآخرنا بدل من « لنا » بتكرير العامل. وجوز
 البدل أيضاً في آية الزخرف ثم قال : ويجوز أن يكون اللآمان بمتزلة اللآمين
 في قولك : وهبت له ثوباً لقميصه . يريد أن تكون اللام الأولى متعلقة به تكون
 والثانية متعلقة بهيدا » .

وقد استقرتُ ما بلغت اليه من موارد استعماله فتحصل عندي أن العامل الأصل من فعل وشبهه لا يتكرر مع البدل ، وأما العامل التكميلي لعامل غيره وذلك حرف الجر خاصة فهو الذي ورد فكريه في آيات من القرآن من قوله تعالى « قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم » في سورة الأعراف ، وآية سورة الزخرف ، وقوله « ومن النخل من طلعها قنوان دانية » . ذلك لأن حرف الجر مكمل لعمل الفعل الذي يتعلق هو به لأنه يعدي الفعل القاصر الى مفعوله في المعنى الذي لا يتعدى اليه بمعنى مصدره ، فحرف الجر ليس بعامل قوي ولكنه مكمل للعامل المتعلق هو به .

ثم إن علينا أن نتطلب الداعي الى إظهار حرف الجر في البدل في مواقع ظهوره . وقد جعل ابن يعيش في شرح المفصل ذلك للتأكيد قال « لأن الحرف قد يتكرر لقصد التأكيد » . وهذا غير مقنع لنا لأن التأكيد أيضا لا بد من داع يدعو اليه .

فما أظهر فيه حرف الجر من هذه الآيات كان مقتضى إظهاره إما قصد تصوير الحالة كما في أكثر الآيات ، وإما دفع اللبس ، وذلك في خصوص آية الأعراف ثلثا يتوهم السامع أن من يتوهم أن « من آمن » من المقول وأن « من » استفهام فيظن أنهم يسألون عن تعيين من آمن من القوم ، ومعنى التأكيد حاصل على كل حال لأنه ملازم لإعادة الكلمة . وأما ما ليس بعامل فهو الاستفهام وقد التزم ظهور همزة الاستفهام في البدل من اسم استفهام ، نحو : أين تنزل أفي الدار أم في الحائط ، ومن ذا أسعيد أم عكبي .

وهذا العيد الذي ذكر في هذه الآية غير معروف عند النصارى ولكنهم ذكروا أن عيسى - عليه السلام - أكل مع الحوارتين على مائدة ليلة عيد الفصح ، وهي الليلة التي يعتقدون أنه صلب من صباحها . فلعل معنى كونها عيدا أنها صيرت يوم الفصح عيدا في المسيحية كما كان عيدا في اليهودية ، فيكون ذلك قد صار عيدا باختلاف الاعتبار وإن كان اليوم واحدا لأن المسيحيين وفقوا لأعياد اليهود مناسبات أخرى لاثمة بالمسيحية إعفاء على آثار اليهودية .

وجملة «قال الله إني متزلها» جواب دعاء عيسى، فلذلك فصلت على طريقة المحاورة.
وأكد الخبر (إن) تحقيقاً للوعد . والمعنى إني متزلها عليكم الآن ، فهو استجابة
وليس بوعد .

وقوله : « فَمَنْ يَكْفُرْ » تفريع عن إجابة رغبتهم، وتحذير لهم من الوقوع في
الكفر بعد الإيمان إعلالاً بأهمية الإيمان عند الله تعالى، فجعل جزاء إجابته إياهم أن
لا يعودوا الى الكفر فإن عادوا عذبوا عذاباً أشد من عذاب سائر الكفار لأنهم
تعاضد لديهم دليل العقل والحس فلم يبق لهم حذر .

والضمير المنصوب في قوله «ولا أعدّ به» ضمير المصدر، فهو في موضع المفعول المطلق
وليس مفعولاً به، أي لا أعدّب أحداً من العالمين ذلك العذاب، أي مثل ذلك العذاب.

وقد وقفت قصّة سؤال المائدة عند هذا المقدار وطوي خبر ماذا حدث بعد
نزولها لأنّه لا أثر له في المراد من القصّة، وهو العبرة بحال إيمان الحواريين وتلقّهم
بما يزيدهم يقيناً، وبقرّبهم الى ربّهم وتحصيل مرتبة الشهادة على من يأتي بعدهم، وعلى
ضراعة المسيح الدّالة على عبوديته، وعلى كرامته عند ربّه إذ أجاب دعوته، وعلى سعة
القدرة. وأمّا تفصيل ما حوته المائدة وما دار بينهم عند نزولها فلا عبرة فيه. وقد أكثر
فيه المفسّرون بأخبار واهية الأمانيد سوى ما أخرجه الترمذي في أبواب التفسير عن
الحسن بن قزعة بسنده الى عمّار بن ياسر قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم —
أنزلت المائدة من السماء خبزاً ولحماً الحديث . قال الترمذي : هذا الحديث
رواه غير واحد عن عمّار بن ياسر موقوفاً ولا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث الحسن بن
قزعة ولا نعلم للحديث المرفوع أصلاً .

واختلف المفسّرون في أن المائدة هل نزلت من السماء أو لم تنزل. فعن مجاهد
والحسن أنّهم لما سمعوا قوله تعالى : « فَمَنْ يَكْفُرْ بعد منكم » الآية خافوا فاستغفروا
من طلب نزولها فلم تنزل . وقال الجمهور : نزلت. وهو الظاهر لأنّ قوله تعالى
« إني متزلها عليكم » وعد لا يخلف، وليس مشروطاً بشرط ولكنه معقّب بتحذير من

الكفر، وذلك حاصل أثره عند الحواريتين وليسوا ممن يخشى العود الى الكفر سواء نزلت المائدة أم لم تنزل .

وأما النصارى فلا يعرفون خبر نزول المائدة من السماء، وكم من خبر أهملوه في الأنجيل .

﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ۖ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ۖ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ آلِهَتَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي ۚ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ۚ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ۚ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنُعْبُدَا اللَّهَ رَبَّنَا وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۚ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۚ إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَهُمْ عَذَابُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ ١١٨ ﴾

« وإذ قال الله » عطف على قوله : « إذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك » فهو ما يقوله الله يوم يجمع الرسل وليس مما قاله في الدنيا، لأنَّ عبادة عيسى حدثت بعد رفعه، ولقوله « هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ». فقد أجمع المفسرون على أنَّ المراد به يوم القيامة . وأنَّ قوله « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس » قول يقوله يوم القيامة . وهذا مبدأ تفرع النصارى بعد أن فرغ من تفرع اليهود من قوله « إذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك » الى هنا . وتفرع النصارى هو المقصود من هذه الآيات كما تقدّم عند قوله تعالى «يوم يجمع الله الرسل» الآية، فالاستفهام هنا كاستفهام في قوله تعالى للرسول «ماذا أجبتهم» والله يعلم أنَّ عيسى لم يقل ذلك ولكن أريد إعلان كذب من كفر من النصارى .

وتقديم المسند اليه على الخبر الفعل في قوله «أأنت قلت للناس» يدلّ على أنّ الاستفهام متوجّه إلى تخصيصه بالخبر دون غيره مع أنّ الخبر حاصل لا محالة. فقول قائلين: اتّخذوا عيسى وأمه إلهين، واقع. وإنما ألقي الاستفهام لعيسى أمّو الذي قال لهم ذلك تعريضا بالإرهاب والوعيد بتوجّه عقوبة ذلك إلى من قال هذا القول إن تنصّل منه عيسى فيعلم أجابهم الذين اخترعوا هذا القول أنّهم المراد بذلك.

والمعنى أنّه إن لم يكن هو قائل ذلك فلا عذر لمن قاله لأنّهم زعموا أنّهم يتبعون أقوال عيسى وتعاليمه، فلو كان هو القائل لقال: اتّخذوني وأمّي، ولللك جاء التعبير بهذين اللفظين في الآية.

والمراد بالناس أهل دينه.

وقوله «من دون الله» متعلّق ب«اتّخذوني»، وحرف «من» صلة وتوكيد.

وكلمة (دون) اسم للمكان المجاوز، ويكثر أن يكون مكانا مجازيا مرادا به المغايرة، فتكون بمعنى (سوى). وانظر ما تقدّم آنفا عند قوله تعالى «قل أنعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضررا ولا نفعاً». والمعنى اتّخذوني وأمّي إلهين سوى الله.

وقد شاع هذا في استعمال القرآن قال تعالى «ومن الناس من يتّخذ من دون الله أندادا يحبّونهم كحبّ الله»، وقال «ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرّهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله»، وغير ذلك من الآيات التي خوطب بها المشركون مع أنّهم أشركوا مع الله غيره ولم ينكروا إلهيّة الله.

وذمّر هذا المتعلّق إلزاما لهم بشناعة إثبات إلهية لغير الله لأنّ النصرارى لما ادّعوا حلول الله في ذات عيسى توزّعت الإلهية وبطلت الوحدانية. وقد تقدّم بيان هذا المذهب عند تفسير قوله تعالى «لقد كفر الذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم» في هذه السورة.

وجواب عيسى — عليه السلام — بقوله «سبحانك» تنزيه لله تعالى عن مضمون

تلك المقالة. وكانت المبادرة بتزيه الله تعالى أهم من تبرئته نفسه، على أنها مقدمة للتبري لأنه إذا كان يتزه الله عن ذلك فلا جرم أنه لا يأمر به أحدا . وتقدم الكلام على «سبحانك» في قوله تعالى «قالوا سبحانك لا علم لنا» في سورة البقرة .

وبرأ نفسه فقال «ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق»؛ فجملة «ما يكون لي أن أقول» مستأنفة لأنها جواب السؤال . وجملة «سبحانك» تمهيد .

وقوله «ما يكون لي» مبالغة في التبرئة من ذلك ، أي ما يوجد لدى قول ما ليس لي بحق» فاللام في «قوله» ما يكون لي» للاستحقاق، أي ما يوجد حق أن أقول. وذلك أبطل من لم أقله لأنه نفى أن يوجد استحقاقه ذلك القول .

والباء في قوله «بحق» زائدة في خبر «ليس» لتأكيد النفي الذي دلّت عليه «ليس». واللام في قوله «ليس لي بحق» متعلقة بلفظ «حق» على رأي المحققين من النحاة أنه يجوز تقديم المتعلق على متعلقه المجرور بحرف الجر. وقدّم الجار والمجرور للتنصيص على أنه ظرف لغو متعلق «بحق» لثلاث يتوهم أنه ظرف مستقر صفة «حق» حتى يفهم منه أنه نفى كون ذلك حقاً له ولكنه حق لغيره الذين قالوه وكفروا به، وللمبادرة بما يدل على تنصّله من ذلك بأنه ليس له. وقد أفاد الكلام تأكيد كون ذلك ليس حقاً له بطريق المذهب الكلامي لأنه نفى أن يباح له أن يقول ما لا يحق له، فعلم أن ذلك ليس حقاً له وأنه لم يقله لأجل كونه كذلك. فهذا تأكيد في غاية البلاغة والتفنن .

ثم ارتقى في التبري فقال «إن كنت قلته فقد علمته»، فالجملة مستأنفة لأنها دليل وحجة لمضمون الجملة التي قبلها، فكانت كاليان فلذلك فصلت . والضمير المنصوب في «قلته» عائد الى الكلام المتقدم . ونصب القول للمفرد إذا كان في معنى الجملة شائع كقوله تعالى «كلا إنها كلمة هو قائلها»، فاستدل على انتفاء أن يقوله بأن الله يعلم أنه لم يقله، وذلك لأنه يتحقق أنه لم يقله، فلذلك أحال على علم الله تعالى . وهذا كقول العرب : يعلم الله أنني لم أفعل ، كما قال الحارث بن عباد:

لَمْ أَكُنْ مِنْ جُنَاتِهَا عَلَيْهِمَ اللَّهُ وَأَنَّى لِحَرِّهَا الْيَوْمَ صَالٍ

ولذلك قال : « تعلم ما في نفسي »، فجملة « تعلم ما في نفسي » بيان لجملة الشرط «إن كنت قلته فقد علمته » فلذلك فُصِّلَ .

والنفس تطلق على العقل وعلى ما به الإنسان، إنسان وهي الروح الإنساني، وتطلق على الذات. والمعنى هنا : تعلم ما اعتقده، أي تعلم ما أُلِّمه لأنَّ النفس مقرّ العلوم في المتعارف.

وقوله « ولا أعلم ما في نفسك » اعتراض نشأ عن «تعلم ما في نفسي» لقصد الجمع بين الأمرين في الوقت الواحد وفي كلِّ حال . وذلك مبالغة في التزييه وليس له أثر في التبرئ. والتنصّل، فلذلك تكون الواو اعتراضية .

وإضافة النفس الى اسم الجلالة هنا بمعنى العلم الذي لم يُطْلَع عليه غيره، أي ولا أعلم ما تعلمه ، أي مما اتفردت بعمله. وقد حسنته هنا المشاكلة كما أشار إليه في الكشف .

وفي جواز إطلاق النفس على ذات الله تعالى بدون مشاكلة خلاف ؛ فمن العلماء من منع ذلك واليه ذهب السعد والسيد وعبدالحكيم في شروح المفتاح والتخليص. ومؤلا يجعلون ما ورد من ذلك في الكتاب نحو «ويحدّركم الله نفسه» من قبيل المشابه. ومن العلماء من جوز ذلك مثل إمام الحرمين كما نقله ابن عرفة في التفسير عند قوله تعالى « كتب ربكم على نفسه الرحمة » في سورة الأنعام ، ويشهد له تكرّر استعماله في القرآن وكلام النبيء - صلى الله عليه وسلم - كما في الحديث القدسي « فإنّ ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي » .

وقوله «إنّك أنت علام الغيوب» علّة لقوله « تعلم ما في نفسي » ولذلك جيء بـ(أنّ) المفيدة التعليل . وقد جمع فيه أربع مؤكّدات وطريقة حصر ، فضمير الفصل أفاد الحصر ، وإنّ ، وصيغة الحصر ، وجمع الغيوب ، وأداة الاستغراب .

وبعد أن تبرأ من أن يكون أمر أمته بما اختلقوه انتقل فيبيّن أنّه أمرهم بمكس ذلك حسبما أمره الله تعالى فقال « ما قلت لهم إلّا ما أمرتني به »، فقوله « ما قلت لهم » إرتقاء في الجواب، فهو استئناف يمتزلة الجواب الاول وهو « ما يكون لي أن أقول » الخ ... صرّح هنا بما قاله لأنّ الاستفهام عن مقالة . والمعنى : ما تجاوزت

فيما قلتُ حدّ التبليغ لما أمرتني به، فالموصول وصلته هو مقول « ما قلت لهم » وهو مفرد دالّ على جمل، فلذلك صحّ وقوعه منصوباً بفعل القول .

و«أن» مفسّرة أمرتني « لأنّ الأمر فيه معنى القول دون حروفه وجملة «اعبدوا الله ربّي وربكم» تفسيرية لأمرتني «. واختير «أمرتني» على «قلت لي» مبالغة في الأدب. ولما كان «أمرتني» متضمناً معنى القول كانت جملة «اعبدوا الله ربّي وربكم» هي المأمور بأن يبلّغه لهم فالله قال له: قل لهم اعبدوا الله ربّي وربكم. فعلى هذا يكون «ربّي وربكم» من مقول الله تعالى لأنّه أمره بأن يقول هذه العبارة ولكن لما عبّر عن ذلك بفعل «أمرتني به» صحّ تفسيره بحرف (أن) التفسيرية فالذي قاله عيسى هو عين اللفظ الذي أمره الله بأن يقوله. فلا حاجة الى ما تكلف به في الكشف على أنّ صاحب الانتصاف جوزّ وجهاً آخر وهو أن يكون التفسير جرى على حكاية القول المأمور به بالمعنى، فيكون الله تعالى قال له: قل لهم أن يعبدوا ربك وربهم . فلما حكاه عيسى قال: اعبدوا الله ربّي وربكم آه . وهذا التوجيه هو الشائع بين أهل العلم حتى جعلوا الآية مثالا لحكاية القول بالمعنى . وأقول: هو استعمال فصيح. قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى «مكتّاهم في الأرض ما لم نكُنْ لكم» في سورة الأنعام إذاً أخبرت أنّك قلت لغائب أو قيل له أو أمرت أن يقال له: فلك في فصيح كلام العرب أن تحكي الألفاظ المقولة بعينها ، فتجيء بلفظ المخاطبة، ولك أن تأتي بالمعنى في الألفاظ بذكر غائب دون مخاطبة آه . وعندى أنّه ضعيف في هذه الآية .

ثمّ تبرّأ من تبعهم فقال «وكنتم عليهم شهيدا ما دمت فيهم» أي كنت مشاهدا لهم وراقبا يمتهم من أن يقولوا مثل هذه المقالة الشنعاء .

و«ما دمت» (ما) فيه ظرفية مصدرية، و(دام) تامة لا تطلب منصوبا، وفيهم، متعلّق ب«دمت»، أي بينهم، وليس خيرا (لدام) على الأظهر، لأنّ (دام) التي تطلب خيرا هي التي يراد منها الاستمرار على فعل معيّن هو مضمون خبرها ، أمّا هي هنا فهي بمعنى البقاء ، أي ما بقيت فيهم، أي ما بقيت في الدنيا .

ولذلك قرع عنه قوله «فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم»، أي فلما قضيت بوفائي، لأن مباشر الوفاة هو ملك الموت. والوفاة الموت، وتوفاه الله أماته، أي قضى به وتوفاه ملك الموت قبض روحه وأماته .

وقد تقدم ذلك عند قوله تعالى «إني متوفيك» في سورة آل عمران .

والمعنى : أنك لما توفيتني قد صارت الوفاة حائل بيني وبينهم فلم يكن لي أن أنكر عليهم ضلالهم ، ولذلك قال « كنت أنت الرقيب عليهم »، فجاء بضمير الفصل الدال على النقص، أي كنت أنت الرقيب لا أنا إذ لم يبق بيني وبين الدنيا اتصال. والمعنى أنك تعلم أمرهم وترسل اليهم من يهديهم متى شئت. وقد أرسل اليهم محمدا - صلى الله عليه وسلم - وهداهم بكل وجوه الاهتداء . وأقصى وجوه الاهتداء إبلاغهم ما سيكون في شأنهم يوم القيامة .

وقوله « وأنت على كل شيء شهيد » تذييل، والواو اعتراضية إذ ليس معطوفا على ما تقدم لئلا يكون في حكم جواب «لما» .

وقوله « إن تعدبهم فلأنهم عبادك وإن تغفر لهم فلأنك أنت العزيز الحكيم » فوض أمرهم إلى الله فهو أعلم بما يجازيهم به لأن المقام مقام إمساك عن إبداء رغبة لشدة هول ذلك اليوم، وغاية ما عرض به عيسى أنه جوز المغفرة لهم رحمة منه بهم .
وقوله « فلأنك أنت العزيز الحكيم » ذكر العزيز كناية عن كونه يغفر عن مقدرة، وذكر الحكيم لمناسبته للتفويض ، أي المحكم للأمور العالم بما يليق بهم .

﴿ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّالِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ 119

جواب عن قول عيسى ، فلذلك فصلت الجملة على طريقة الحوار .

والإشارة الى يوم القيامة وهو حاضر حين تجري هذه المقابلة .

وجملة «ينفع الصادقين صدقهم» مضاف إليها «يوم»، أي هذا يوم نفع الصدق. وقد قرأ غير نافع من العشرة «يوم» - مضموما ضمة رفع - لأنه خبر «هذا» . وقرأه نافع - مفتوحا - على أنه مبني على الفتح لإضافته الى الجملة الفعلية . وإضافة اسم الزمان الى الجملة الفعلية تسوغ بناءه على الفتح ، فإن كانت ماضوية فالبناء أكثر ، كقول النابغة :

على حين عكبت المشيب على الصبا

وإن كانت مضارعية فالبناء والإعراب جائزان كما في هذه الآية، وهو التحقيق. وإضافة الظرف الى الجملة تقتضي أن مضمونها يحصل فيه، فنفع الصدق أصحابه حاصل يومئذ . وعموم الصادقين يشمل الصدق الصادر في ذلك اليوم والصادر في الدنيا، فنفع كليهما يظهر يومئذ؛ فأما نفع الصادر في الدنيا فهو حصول ثوابه، وأما نفع الصادر في الآخرة كصدق المسيح فيما قاله فهو برضى الله عن الصادق أو تجنب غضبه على الذي يكذب به فلا حيرة في معنى الآية .

والمراد بالصادقين، الذين كان الصدق شعارهم لم يعدلوا عنه . ومن أول مراتب الصدق صدق الاعتقاد بأن لا يعتقدوا ما هو مخالف لما في نفس الأمر مما قام عليه الدليل العقلي أو الشرعي . قال الله تعالى ويأبها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين .

ومعنى نفع الصدق صاحبه في ذلك اليوم أن ذلك اليوم يوم الحق فالصادق يتنفع فيه بصدقه، لأن الصدق حسن فلا يكون له في الحق إلا الأثر الحسن، بخلاف الخال في عالم الدنيا عالم حصول الحق والباطل فإن الحق قد يجزّ ضرا لصاحبه بتحريف الناس للحقائق، أو بمواخذته على ما أنخبر به بحيث لو لم يخبر به لما اطلع عليه أحد . وأما ما يترتب عليه من الثواب في الآخرة فذلك من النفع الحاصل في يوم القيامة. وقد ابتلى كعب بن مالك - رضى الله عنه - في الصدق ثم رأى حسن مغيبته في الدنيا.

ومعنى نفع الصدق أنه إن كان الخير عن أمر حسن ارتكبه المخبر فالصدق حسن والمخبر عنه حسن فيكون نفعاً محضاً وعليه جزاءان، كما في قول عيسى « سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق » إلى آخره ، وإن كان الخير عن أمر قبيح فإن الصدق لا يزيد المخبر عنه قبحاً لأنه قد حصل قبيحاً سواء أخبر عنه أم لم يخبر ، وكان لقبه مستحقاً أثراً قبيحاً مثله. وينفع الصدق صاحبه مرتكب ذلك القبيح فينال جزاء الصدق فيخفف عنه بعض العقاب بما ازداد من وسائل الإحسان إليه .

وجملة « لهم جنات » مبيّنة لجملة « ينفع » باعتبار أنها أكمل أحوال نفع الصدق . وجملة « تجري من تحتها الأنهار » صفة للجنّات و« خالدين » حال . وكذلك جملة « رضى الله عنهم ورضوا عنه » .

ومعنى « رضوا عنه » المسرة الكاملة بما جازاهم به من الجنة ورضوانه. وأصل الرضا أنه ضد الغضب، فهو المحبة وأثرها من الإكرام والإحسان. فوضى الله مستعمل في إكرامه وإحسانه مثل محبته في قوله « يحبهم ». ورضى الخلق عن الله هو محبته وحصول ما أمكوه منه بحيث لا يبقى في نفوسهم متطلع .

واسم الإشارة في قوله « ذلك » لتعظيم المشار إليه، وهو الجنّات والرضوان .

﴿ اللَّهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٢١ ﴾

لتبيل مؤذن بانتهاء الكلام، لأن هذه الجملة جمعت عبودية كل الموجودات لله تعالى، فناسبت ما تقدّم من الردّ على النصارى ، وتضمنت أن جميعها في تصرفه تعالى فناسبت ما تقدّم من جزاء الصادقين . وفيها معنى التفويض لله تعالى في كل ما يتزل، فأذنت بانتهاء نزول القرآن على القول بأن سورة النائدة آخر ما نزل، وباقتراب وفاة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — لما في الآية من معنى التسليم لله وأنه الفاعل لما يريد.

وتقديم المجرور باللام مفيد للقصر أي له لا لغيره .

وجيء بالموصول (ما) في قوله «وما فيهن دون (من) لأن» (ما) هي الأصل في الموصول المبهم فلم يعتبر تغليب العقلاء، وتقديم المجرور «على» في قوله «على كل شيء قدير» للرعاية على الفاصلة المبنية على حرفين بينهما حرف مدّ. «وما فيهن» عطف على «ملك» أي الله ما في السماوات والأرض، كما في سورة البقرة «الله ما في السماوات وما في الأرض» فيفيد قصرها على كونها لله لا لغيره. وليس معطوفا على السماوات والأرض إذ لا يحسن أن يقال : لله ملك ما في السماوات والأرض لأن الملك يضاف إلى الأقطار والآفاق والأماكن كما حكى الله تعالى «أليس لي ملك مصر» ويضاف إلى صاحب الملك كما في قوله «على ملك سليمان». ويقال: في مدة ملك الأشوريين أو الرومان .

سورة الأنعام

ليس لهذه السورة إلاّ هذا الاسمُ من عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .
روى الطبراني بسنده الى عبد الله بن عمر : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - :
نزلت على سورة الأنعام جملة واحدة وشيخها سبعون ألفاً من الملائكة لهم زجل
بالتسبيح والتحميد . وورد عن عمر بن الخطاب ، وابن عباس ، وابن مسعود ، وأنس
ابن مالك ، وجابر بن عبد الله ، وأسماء بنت يزيد بن السكن ، تسميتها في كلامهم سورة
الأنعام . وكذلك ثبتت تسميتها في المصاحف وكتب التفسير والسنة .

وسميت سورة الأنعام لما تكرّر فيها من ذكر لفظ الأنعام ستّ مرات من قوله :
« وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً - الى قوله - « إذ وصّاكم الله بهلها » .
وهي مكيّة بالاتّفاق . فمن ابن عباس : أنّها نزلت بمكّة ليلا جملة واحدة ، كما
رواه عنه عطاء ، وعكرمة ، والوفى ، وهو الموافق لحديث ابن عمر عن رسول الله - صلى
الله عليه وسلم - المتقدّم أنفا . وروى أنّ قوله تعالى « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشي » الآية نزل في مدة حياة أبي طالب ، أى قبل سنة عشر من البعثة ، فإذا صحّ
كان ضابطاً لسنة نزول هذه السورة . وروى الكلبي عن ابن عباس : أنّ ستّ آيات منها
نزلت بالمدينة ، ثلاثاً من قوله « وما قدروا لله حقّ قدره » الى منتهى ثلاث آيات ، وثلاثاً
من قوله « قل تعالوا آتِل حرم ربكم عليكم - الى قوله - « ذلكم وصّاكم به لعلكم
تذكرون » . وعن أبي جحيفة أنّ آية « ولو أنّنا نزلنا إليهم الملائكة » مدنية .

وقيل نزلت آية « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً أو قال أوحى الى » الآية
بالمدينة ، بناء على ما ذكر من سبب نزولها الآتى . وقيل : نزلت آية « الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه » الآية ، وآية « فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به » الآية ، كلتاهما بالمدينة
بناء على ما ذكر من أسباب نزولهما كما سيأتى . وقال ابن العربي في أحكام القرآن
عند قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحى الى محرّماً » الآية أنّها في قول الأكثر

نزلت يوم نزول قوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» الآية، أي ستة عشر، فتكون هذه الآيات مستثناة من مكية السورة ألحقت بها. وقال ابن عطية في تفسير قوله تعالى «وما قدروا الله حق» قدره الآية من هذه السورة: إن النقاش حكى أن سورة الأنعام كلها مدنية. ولكن قال ابن الحصار: لا يصح نقل في شيء نزل من الأنعام في المدينة. وهذا هو الأظهر وهو الذي رواه أبو عبيد، والبيهقي، وابن مردويه، والطبراني، عن ابن عباس؛ وأبو الشيخ عن أبي بن كعب.

وعن ابن عباس أنها نزلت بمكة جملة واحدة ودعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الكتاب فكتبوها من ليثهم.

وروى سفيان الثوري، وشريك عن أسماء بنت يزيد الأنصارية: نزلت سورة الأنعام على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جملة وهو في مسير وأنا آخذة بزمام ناقته إن كادت من ثقلها لتكسر عظام الناقة. ولم يعتنوا هذا المسير ولا زمنه غير أن أسماء هذه لا يعرف لها مبيء إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبل هجرته ولا هي معدودة فيمن بايع في العقبة الثانية حتى يقال: إنها لقيت قبل الهجرة، وإنما المعدودة أسماء بنت عمرو بن عدي. فعال هذا الحديث غير بين. ولعله التبس فيه قراءة السورة في ذلك السفر بأنها نزلت حينئذ.

قالوا: ولم تنزل من السور الطوال سورة جملة واحدة غيرها. وقد وقع مثل ذلك في رواية شريك عن أسماء بنت يزيد كما علمت آنفاً، فلعل حكمة إزالتها جملة واحدة قطع تعلل المشركين في قولهم «لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة». توهماً منهم أن تنجيم نزوله ينافي كونه كتاباً، فأُنزل الله سورة الأنعام. وهي في مقدار كتاب من كتبهم التي يعرفونها كالإنجيل والزبور، ليعلموا أن الله قادر على ذلك، إلا أن حكمة تنجيم النزول أول بالمراعاة. وأيضاً ليحصل الإعجاز بمختلف أساليب الكلام من قصر وطول وتوسط، فإن طول الكلام قد يقتضيه المقام، كما قال قيس بن خزيمة يفخر بما عنده من الفضائل: وخطبة من لدن تطلع الشمس إلى أن تغرب الخ ..

وقال أبو حنيفة بن جرير الأبادي يمدح خطباء إمام:

يرمون بالخطب الطوال ونارة وحيي الملاحظ خيفة الرقباء
واعلم أن نزول هذه السورة جملة واحدة على الصحيح لا يناكد ما يذكر لبعض
آياتها من أسباب نزولها، لأن أسباب نزول تلك الآيات إن كان لحادث قبل الهجرة فقد
تجتمع أسباب كثيرة في مدة قصيرة قبل نزول هذه السورة، فيكون نزول تلك الآيات
مسببا على تلك الحوادث، وإن كان بعد الهجرة جاز أن تكون تلك الآيات مدنية ألحقت
بسورة الأنعام لمناسبات. على أن أسباب النزول لا يلزم أن تكون مقاربة لنزول
آيات أحكامها فقد يقع السبب ويتأخر تشريع حكمه.

وعلى القول الأصح أنها مكية فقد عدت هذه السورة الخامسة والخمسين في عدد
نزول السور. نزلت بعد سورة الحجر وقبل سورة الصافات.
وعدد آياتها مائة وسبع وستون في الجعد المدني والمكي، ومائة وخمس وستون في
العدد الكوفي، ومائة وأربع وستون في الشامي والبصري.

أغراض هذه السورة

ابتدأت بإشعار الناس بأن حق الحمد ليس إلا لله لأنه مبدع العوالم جواهر وأعراضا
فعلم أنه المتفرد بالإلهية. وإبطال تأثير الشركاء من الأصنام والجن، إثبات أنه المتفرد
بخلق العالم جواهره وأعراضه، وخلق الإنسان ونظام حياته وموته بحكمته تعالى وعلمه،
ولا تملك آلهتهم تصرفا ولا علما.

وتنزيه الله عن الولد والصاحبة. قال أبو إسحاق الإسفرائيني في سورة الأنعام
كل قواعد التوحيد.

وموعظة المعرضين عن آيات القرآن والمكذّبين بالدين الحق، وتهديدهم بأن يحل
بهم ما حلّ بالقرون المكذّبين من قبلهم والكافرين بنعم الله تعالى، وأنهم ما يفترون
بالإنكار إلا أنفسهم.

ووعيدهم بما سيلقون عند نزع أرواحهم، ثم عند البعث.

وتسفيه المشركين فيما اقترحوه على النبيء - صلى الله عليه وسلم - من طلب إظهار الخوارق تهكماً .

وإبطال اعتقادهم أن الله لقنهم على عقيدة الإشراف قصداً منهم لإفحام الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبيان حقيقة مشيئة الله .

وإثبات صدق القرآن بأن أهل الكتاب يعرفون أنه الحق .

والإنحاء على المشركين تكذيبهم بالبعث، وتحقيق أنه واقع، وأنهم يشهدون بعده العذاب ، وتبرأ منهم آلهتهم التي عبدوها، وسيندمون على ذلك، كما أنها لا تغني عنهم شيئاً في الحياة الدنيا، فإنهم لا يدعون إلا الله عند التوابع .

وتثبيت النبيء - صلى الله عليه وسلم - وأنه لا يؤخذ بإعراض قومه، وأمره بالإعراض عنهم .

وبيان حكمة إرسال الله الرسل ، وأنها الإنذار والتبشير وليست وظيفة الرسل إغبار الناس بما يتطلبون علمه من المفاتيح .

وأن تفاضل الناس بالتقوى والاتساب الى دين الله .

وإبطال ما شرعه أهل الشرك من شرافع الضلال .

وبيان أن التقوى الحق ليست مجرد حرمان النفس من الطيبات بل هي حرمان النفس من الشهوات التي تحول بين النفس وبين الكمال والترقية .

وضرب المثل للنبيء مع قومه بمثل إبراهيم مع أبيه وقومه، وكان الأنبياء والرسل على ذلك المثل من تقدم منهم ومن تأخر .

والمنة على الأمة بما أنزل الله من القرآن هدى لهم كما أنزل الكتاب على موسى، وبأن جعلها الله خاتمة الأمم الصالحة .

وبيان فضيلة القرآن ودين الاسلام وما منح الله لأهله من مضاعفة الحسنات .

وتخللت ذلك قوارع للمشركين، وتوابع المؤمنين ، وامتنان بنعم اشتملت عليها مخلوقات الله، وذكر مفاتيح الغيب .

قال فخر الدين : قال الأصوليون (أي علماء أصول الدين) : السبب في إنزالها دفعة واحدة أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المعطلين والملاحدين فلأنزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن يتزله الله على قدر حاجاتهم وبحسب الحوادث، وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله جملة واحدة.

وهي أجمع سور القرآن لأحوال العرب في الجاهلية، وأشدّها مقارعة جدال لهم واحتجاج على سفاهة أحوالهم من قوله « وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً »، وفيما حرّموه على أنفسهم ممّا رزقهم الله.

وفي صحيح البخاري أن ابن عباس قال: إذا مرّك أن تعلم جهل العرب فاقرأ ما فوق الثلاثين ومائة من سورة الأنعام « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم وحرّموا ما رزقهم الله افتراءً على الله قد ضلّوا وما كانوا مهتدين ».

ورودت في فضل سورة الأنعام وفضل آيات منها روايات كثيرة عن النبي — صلى الله عليه وسلم — عن ابن مسعود، وابن عمر، وجابر بن عبد الله، وأنس بن مالك، وابن عباس، وأسماء بنت يزيد.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾

جملة « الحمد لله » تعيد استحقاق الله تعالى الحمد وحده دون غيره لأنها تدل على الحصر . واللام لتعريف الجنس، فدلّت على انحصار استحقاق هذا الجنس لله تعالى . وقد تقدّم بيان ذلك مستوفى في أول سورة الفاتحة.

ثم إن جملة « الحمد لله » هنا خبر لفظاً ومعنى إذ ليس هنا ما يصرف إلى قصد إنشاء الحمد بخلاف ما في سورة الفاتحة لأنه عقب بقوله « وإناك نعبد » إلى آخر السورة، فمن جوز في هذه أن تكون إنشاء معنى لم يُجد التأمل.

فالمعنى هنا أن الحمد كله لا يستحقه إلا الله، وهذا قصر إضافي للرد على المشركين الذين حملوا الأصنام على ما تخيلوه من إسدائها اليهم نعماً ونصراً وتقريع كربات، فقد قال أبو سفيان حين انتصر هو وفريقه يوم أحد: اعلُّ هُبْلَ لَنَا الْعُزَّى وَلَا عُزَى لَكُمْ. ويجوز أن يكون قصراً حقيقياً على معنى الكمال وأنَّ حمد غيره تعالى من المنعمين تسامح لأنَّه في الحقيقة واسطة صوريَّة لجريان نعمة الله على يديه. والمقصود هو هو، وهو الرد على المشركين، لأنَّ الأصنام لا تستحق الحمد الصوري بله الحقيقي كما قال إبراهيم عليه السلام: «لَمْ تَعْبُدُوا مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً». ولذلك عقبَت جملة الحمد على عظيم خلق الله تعالى بجملة «ثم الذين كفروا بربهم يعدلون».

والموصول، في محلِّ الصفة لاسم الجلالة، أفاد مع صلته التذكير بعظيم صفة الخلق الذي عمَّ السماوات والأرض وما فيهنَّ من الجواهر والأعراض. وذلك أوجز لفظ في استحضار عظمة قدرة الله تعالى. وليس في التعريف بالموصولية هنا إيلان بتعليل الجملة التي ذكرت قبله، إذ ليست الجملة إنشائية كما علمت. والجملة الخبرية لا تعلل، لأنَّ الخبر حكاية ما في الواقع فلا حاجة لتعليله. فالمقصود من الأوصاف التمهيد لقوله بعدُ «ثم الذين كفروا بربهم يعدلون».

وجمع «السماوات» لأنَّها عوالم كثيرة، إذ كلُّ كوكب منها عالم مستقل عن غيره، ومنها الكواكب السبعة المشهورة المعبر عنها في القرآن بالسماوات السبع فيما نرى. وأفرد الأرض لأنَّها عالم واحد، ولذلك لم يبيء لفظ الأرض في القرآن جمعاً.

وقوله «وجعل الظلمات والنور» أشار في الكشف أنَّ (جعل) إذا تعدى إلى مفعول واحد فهو بمعنى أحدث وأنشأ فيقارب مرادفة معنى (خلق). والفرق بينه وبين (خلق) في أنَّ (خلق) في الخلق ملاحظة معنى التقدير، وفي الجعل ملاحظة معنى الانتساب، يعني كون المَجْعُول مخلوقاً لأجل غيره أو منتسباً إلى غيره، فيعرف المنتسب إليه بمعونة المقام. فالظلمات والنور لما كانا عرضيين كان خلقهما تكويناً لتكثيف موجودات السماوات والأرض بهما. ويعرف ذلك بذكر «الظلمات والنور» عقب ذكر «السماوات والأرض»، وباختيار لفظ الخلق للسماوات والأرض، ولفظ الجعل للظلمات

والنور، ومنه قوله تعالى «هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها» فإنّ الزوج وهو الأنثى مراعى في إيجادها أن يكون تكملة لخلق الذكر، ولذلك عقبه بقوله «ليسكن إليها» والخلق أعمّ في الإطلاق ولذلك قال تعالى في آية أخرى «يأياها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» لأنّ كلّ تكوين لا يخلو من تقدير ونظام.

وخصّ بالذكر من الجواهر والأعراض عرضين عظيمين، وهما: الظلمات والنور فقال «وجعل الظلمات والنور» لاستواء جميع الناس في إدراكهما والشعور بهما. وبذكر هذه الأمور الأربعة حصلت الإشارة الى جنسي المخلوقات من جواهر وأعراض. فالتفرقة بين فعل (خلق) وفعل (جعل) هنا معدود من فصاحة الكلمات. وإنّ لكلّ كلمة مع صاحبها مقاماً، وهو ما يسمّى في عرف الأدباء برشاقة الكلمة ففعل (خلق) ألتيق بإيجاد الذوات، وفعل (جعل) ألتيق بإيجاد أعراض الذوات وأحوالها ونظامها.

والاقتصار في ذكر المخلوقات على هذه الأربعة تعريض بإبطال عقائد كفار العرب فإنهم بين مشركين وصابئة ومجوس ونصارى، وكلّهم قد أثبتوا آلهة غير الله؛ فالمشركون أثبتوا آلهة من الارض، والصابئة أثبتوا آلهة من الكواكب السماوية، والنصارى أثبتوا إلهية عيسى أو عيسى ومريم وهما من الموجودات الأرضية، والمجوس وهم المانوية ألّهُوا النور والظلمة، فالنور إله الخير والظلمة إله الشرّ عندهم. فأخبرهم الله تعالى أنّه خالق السماوات والارض، أي بما فيهن، وخالق الظلمات والنور.

ثم إنّ في إشار الظلمات والنور بالذكر دون غيرهما من الأعراض إيماء وتعريضاً بحاليّ المخاطبين بالآية من كفر فريق وإيمان فريق، فإنّ الكفر يشبه الظلمة لأنّه انغماس في جهالة وحيرة، والإيمان يشبه النور لأنّه استبانة الهدى والحق. قال تعالى «يخرجهم من الظلمات الى النور». وقدّم ذكر الظلمات مراعاة للترتب في الوجود لأنّ الظلمة سابقة للنور، فإنّ النور حصل بعد خلق الذوات المضيئة، وكانت الظلمة عامة. وإيماءً جُمع «الظلمات» وأفرد «النور» اتباعاً للاستعمال، لأنّ لفظ (الظلمات) بالجمع أخفّ، ولفظ (النور) بالإفراد أخفّ، ولذلك لم يرد لفظ (الظلمات) في القرآن إلّا جمعا

ولم يرد لفظ (النور) إلا مفردا. وهما معا دالان على الجنس، والتعريف الجنسي يستوي فيه المفرد والجمع فلم يبق للاختلاف سبب لاتباع الاستعمال، خلافا لما في الكشف.

﴿ ثُمَّ الْإِلَهَيْنَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾^١

عُطِفَتْ جملة «ثم الذين كفروا بربهم يعدلون» على جملة «الحمد لله الذي خلق السماوات». ف«ثم» للتراخي الرتبى الدالّ على أنّ ما بعدها يتضمن معنى من نوع ما قبله، وهو أهمّ في بابه. وذلك شأن (ثم) إذا وردت عاطفة جملة على أخرى، فإنّ عدول المشركين عن عبادة الله مع علمهم بأنّه خالق الأشياء أمر غريب فيهم أعجب من علمهم بذلك.

والحجّة ناهضة على الذين كفروا لأنّ جنيعهم عدا المانوية يعترفون بأنّ الله هو الخالق والمبدّر للكون، ولذلك قال الله تعالى «أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون».

والخبر مستعمل في التعجيب على وجه الكناية بقرينة موقع «ثم» ودلالة المضارع على التجدد، فالتعجيب من شأن المشركين ظاهر وأمّا المانوية فالتعجيب من شأنهم في أنّهم لم يهتدوا الى الخالق وعبدوا بعض مخلوقاته. فالمراد بالذين كفروا «كلّ من كفر بإثبات إله غير الله تعالى سواء في ذلك من جعل له شريكا مثل مشركي العرب والصابئة ومن خصّ غير الله بالإلهية كالمناوية. وهذا المراد دلّت عليه القرينة وإن كان غالب عرف القرآن إطلاق الذين كفروا على المشركين.

ومعنى «يعدلون» يُسوّون. والعدل: التسوية. تقول: عدلت فلانا بفلان، إذا سوّيته به، كما تقدّم في قوله «أو عدّل ذلك صياما»، فقوله «بربهم» متعلق ب«يعدلون» ولا يصحّ تعليقه بالذين كفروا، لعدم الحاجة الى ذلك.

وحذف مفعول «يعدلون»، أى يعدلون برّبهم غيره وقد علم كلّ فريق ماذا عدل بالله. والمراد يعدلونه بالله في الإلهيّة، وإن كان بعضهم يعترف بأنّ الله أعظم كما كان

مشركو العرب يقولون : لَبَّيْكَ لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك . وكما قالت الصابئة في الأرواح، والنصارى في الابن والروح القدس.

ومعنى التعجيب عام في أحوال الذين ادّعوا الإلهية لغير الله تعالى سواء فيهم من كان أهلاً للاستدلال والنظر في خلق السماوات والأرض ومن لم يكن أهلاً لذلك، لأنّ محلّ التعجيب أنّه يخلّقه ويخلق معبوداتهم فلا يهتدون إليه بل ويختلفون إلهية غيره. ومعلوم أنّ التعجيب من شأنهم متفاوت على حسب تفاوت كفرهم وضلالهم.

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ ٢ ﴾

استئناف لغرض آخر للتعجيب من حال المشركين إذ أنكروا البعث، فإنّه ذكرهم ابتداء بخلق السماوات والأرض، وعجّب من حالهم في تسويتهم ما لم يخلق السماوات ولا الأرض بالله تعالى في الإلهية. ثم ذكرهم بخلقهم الأول، وعجّب من حالهم كيف جمعوا بين الاعتراف بأنّ الله هو خالقهم الخلق الأول فكيف يمترون في الخلق الثاني.

وأني بضمير (هو) في قوله « هو الذي خلقكم » ليحصل تعريف المسند والمُسند إليه معاً، فنفيد الجملة القصير في ركعتي الإسناد وفي متعلقها، أي هو خالقكم لا غيره، من طين لا من غيره، وهو الذي قضى أجلاً وعنده أجل مسمى فينسحب حكم القصير على المعطوف على المقصور. والحال الذي اقتضى القصير هو حال إنكارهم البعث لأنّهم لما أنكروه وهو المخلق الثاني نزّلوا منزلة من أنكر المخلق الأول إذ لا فرق بين الخلقين بل الإعادة في متعارف الصائعين أيسر كما قال تعالى « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » وقال « أفبيننا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد ». والقصير أفساد نفى جميع هذه التكوينات عن غير الله من أصنامهم، فهو كقوله « الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء » .

والخطاب في قوله « خلقكم » موجه الى الذين كفروا، فيه التفات من الغيبة الى الخطاب لقصد التوبيخ.

وذكر مادة ما منه المخلوق بقوله «من طين» لإظهار فساد استدلالهم على إنكار المخلوق الثاني، لأنهم استعملوا أن يعاد خلق الإنسان بعد أن صار تراباً . وتكررت حكاية ذلك عنهم في القرآن، فقد اعترفوا بأنهم يصيرون تراباً بعد الموت، وهم يعترفون بأنهم خلقوا من تراب، لأن ذلك مقرر بين الناس في سائر العصور، فاستدلوا على إنكار البعث بما هو جدير بأن يكون استدلالاً على إمكان البعث، لأن مصيرهم إلى تراب يقرب إعادة خلقهم، إذ صاروا إلى مادة المخلوق الأول، فلذلك قال الله هنا «هو الذي خلقكم من طين» وقال في آيات الاعتبار بمصيرهم «إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج»، وأمثال ذلك.

وهذا القدح في استدلالهم يسمى في اصطلاح علم الجدل القول بالموجب، والمنتبه عليه من خطأ استدلالهم يسمى فساد الوضع.

ومعنى «خلقكم من طين» أنه خلق أصل الناس وهو البشر الأول من طين، فكان كل البشر راجعاً إلى المخلوق من الطين، فلذلك قال «خلقكم من طين». وقال في موضع آخر «إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج» أي الإنسان المتناسل من أصل البشر.

و«ثم» للترتيب والمهلة عاطفة فعل «قضى» على فعل «خلق» فهو عطف فعل على فعل وليس عطف جملة على جملة. والمهلة هنا باعتبار التوزيع، أي خلق كل فرد من البشر ثم قضى له أجله، أي استوفاه له، «فقضى» هنا ليس بمعنى «قدر» لأن تقدير الأجل مقارن للمخلوق أو سابق له وليس متأخراً عنه ولكن «قضى» هنا بمعنى «أوفى» أجل كل مخلوق كقوله «فلما قضينا عليه الموت»، أي أمتهاه. ولك أن تجعل (ثم) للترخي الرتيبي.

وإنما اختير هنا ما يدل على نهاية أجل كل مخلوق من طين دون أن يقال: إلى أجل، لأن دلالة تنبيه الأجل على إمكان المخلوق الثاني، وهو البعث، أوضح من دلالة تقدير الأجل، لأن التقدير خفي والذي يعرفه الناس هو انتهاء أجل الحياة، ولأن انتهاء أجل الحياة مقدمة للحياة الثانية.

وجملة «وأجل» مسمى عنده معترضة بين جملة «ثم قضى أجلاً». وجملة «ثم أنتم تموتون». وفائدة هذا الاعتراض لإعلام المخلوق بأن الله عالم آجال الناس ردًا على

قول المشركين «ما يهلكنا إلا الدهر».

وقد خولفت كثرة الاستعمال في تقديم الخبر الظرف على كل مبتدأ نكرة موصوفة، نحو قوله تعالى «ولي نعمة واحدة»، حتى قال صاحب الكشف: إنه الكلام السائر، فلم يقدم الظرف في هذه الآية لإظهار الاهتمام بالمستند إليه حيث خولفت الاستعمال الغالب من تأخير فصار بهذا التقديم تنكيره مفيدا لمعنى التعظيم، أي وأجل عظيم مسمى عنده.

ومعنى «مسمى» معين، لأن أصل السمة العلامة التي يتعين بها المعلم. والتعيين هنا تعيين الحد والوقت.

والعندية في قوله «عنده» عندية العلم، أي معلوم له دون غيره. فالمراد بقوله «وأجل مسمى» أجل بعث الناس إلى الحشر، فإن إعادة النكرة بعد نكرة يفيد أن الثانية غير الأولى، فصار: المعنى ثم قضى لكم أجلين: أجل تعرفون مدته بموت صاحبه، وأجلا معين المدة في علم الله. فالمراد بالأجل الأول عمر كل إنسان، فإنه يعلمه الناس عند موت صاحبه، فيقولون: عاش كذا وكذا سنة، وهو وإن كان علمه لا يتحقق إلا عند انتهائه فما هو إلا علم حاصل لكثير من الناس بالمقايضة. والأجل المعلوم وإن كان قد انتهى فإنه في الأصل أجل ممتد.

والمراد بالأجل الثاني ما بين موت كل أحد وبين يوم البعث الذي يبعث فيه جميع الناس، فإنه لا يعلمه في الدنيا أحد ولا يعلمونه يوم القيامة، قال تعالى «ويوم نحشرهم كأن لم يلثوا إلا ساعة من النهار يتعارفون بينهم»، وقال «ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة».

وقوله «ثم أنتم تمترون» عطف على جملة «هو الذي خلقكم من طين»، فحرف «ثم» للتراخي الرتي كغالب وقوعها في عطف الجمل لانتقال من خبر إلى أمجب منه، كما تقدم في قوله تعالى «ثم الذين كفروا بربهم يعدلون»، أي فالتعجب حقيق ممن يمترون في أمر البعث مع علمهم بالخلق الأول وبالموت.

والمخاطب بقوله «أنتم تمترون» هم المشركون. وحيى بالمستند إليه ضميرا بارزا للتوبيخ.

والامتراء: الشك والتردد في الأمر، وهو يوزن الافتعال، مشتق من المرية - بكسر الميم - اسم للشك، ولم يرد فعله إلا بزيادة التاء، ولم يسمع له فعل مجرد.

وحذف متعلق «تمترو» لظهوره من المقام، أي تمترون في إمكان البعث وإعادة الخلق. والذي دلّ على أن هذا هو المماري فيه قوله «تخلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده» إذ لولا قصد التذكير بدليل إمكان البعث لما كان للكر الخلق من الطين وذكر الأجل الأول والأجل الثاني مرجح للتخصيص بالذكر.

﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ٣﴾

عطف على قوله «هو الذي خلقكم من طين» أي، خلقكم ولم يهمل مراقبتكم، فهو يعلم أحوالكم كلها.

فالضمير مبتدأ عائد إلى اسم الجلالة من قوله «الحمد لله» وليس ضمير فصل إذ لا يقع ضمير الفصل بعد حرف العطف. وقوله «الله» خبر عن المبتدأ. وإذا كان المبتدأ ضميرا عائدا إلى اسم الله لم يكن المقصود الإخبار بأن هذا الذي خلق وقضى هو الله إذ قد علم ذلك من معاد الضمائر، فتعين أن يكون المقصود من الإخبار عنه بأنه الله معنى يفيد المقام، وذلك هو أن يكون كالنتيجة للأخبار الماضية ابتداء من قوله «الحمد لله الذي خلق» فنبه على فساد اعتقاد الذين أثبتوا الإلهية لغير الله وحملوا آلهتهم بأنه خالق الأكوان وخالق الإنسان ومعيده، ثم أعلن أنه المنفرد بالإلهية في السماوات وفي الأرض، إذ لا خالق غيره كما تقرر آنفا، وإذا هو عالم السر والجهر، وغيره لا إحساس له فضلا عن العقل فضلا عن أن يكون عالما.

ولما كان اسم الجلالة معروفا عندهم لا يلتبس بغيره صار قوله «وهو الله» في معنى الموصوف بهذه الصفات هو صاحب هذا الاسم لا غيره.

وقوله «في السماوات وفي الأرض» متعلق بالكون المستفاد من جملة القصر، أو بما

في «الحمد لله» من معنى الإنفرد بالإلهية، كما يقول من يذكر جوادا ثم يقول : هو حاتم في العرب، وهذا لقصد التنصيص على أنه لا يشاركه أحد في صفاته في الكائنات كلها.

وقوله «يعلم سرّكم وجهركم» جملة مقرّرة لمعنى جملة «وهو الله» ولذلك فصلت، لأنها تتنزل منها منزلة التوكيد لأنّ انفراده بالإلهية في السماوات و في الأرض ممّا يقتضي علمه بأحوال بعض الموجودات الأرضية.

ولا يجوز تعليق « في السماوات وفي الأرض » بالفعل في قوله « يعلم سرّكم » لأنّ سرّ الناس وجهركم وكسبهم حاصل في الأرض خاصة دون السماوات، فمن قدر ذلك فقد أخطأ خطأ خفياً.

وذكر السرّ لأنّ علم السرّ دليل عموم العلم، وذكر الجهر لاستيعاب نوعي الأقوال. والمراد بهما تكسبون، جميع الاعتمادات والأعمال من خير وشرّ فهو تعريض بالوعد والوعيد.

والخطاب لجميع السامعين، فدخل فيه الكافرون، وهم المقصود الأول من هذا الخطاب، لأنّه تعلیم وإيقاظ بالنسبة إليهم وتذكير بالنسبة إلى المؤمنين.

﴿ وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ٤ ﴾

هذا انتقال الى كفران المشركين في تكذيبهم رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - بعد أن أقيمت عليهم الحجة ببطان كفرهم في أمر الشرك بالله في الإلهية، وقد عطف لأنّ الأمرين من أحوال كفرهم ولأنّ الذي حملهم على تكذيب الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو دعوته إياهم الى التوحيد، فمن أجله نشأ النزاع بينهم وبينه فكذبوه وسألوه الآيات على صدقه.

وضمائر جمع الغائبين مراد منها المشركون الذين هم بعض من شملته ضمائر الخطاب في الآية التي قبلها، ففي المدلول عن الخطاب الى الغيبة بالنسبة اليهم التفات أوجبه تشهيرهم بهذا الحال اللئيم، تنصيصا على ذلك، وإعراضا عن خطابهم،

وتمحيضا للخطاب للمؤمنين، وهو من أحسن الالتفات، لأن الالتفات يحسنه أن يكون له مقتضى زائد على نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب المراد منه تجديد نشاط السامع. وتكون الواو استثنائية وما بعدها كلاما مستأنفا ابتدائيا.

واستعمل المضارع في قوله « تأتيتهم » للدلالة على التجدد وإن كان هذا الإتيان ماضيا أيضا بقرينة الماضي في قوله « إلا كانوا » .

والمراد بإتيانها بلوغها اليهم وتحديثهم بها، فشبه البلوغ بمجيء الجائي، كقول النابغة:

أتاني أبيت اللعن أنك لمتني

وحذف ما يدل على الجانب المائي منه لظهوره من قوله « من آيات ربهم »، أي ما تأتيتهم من عند ربهم آية من آياته إلا كانوا عنها معرضين .

ومن في قوله « من آية » لتأكيد النفي لقصد عموم أنواع الآيات التي أتت وتأتي. ومن التي في قوله « من آيات ربهم » تبعية. والمراد بقوله « من آية » كل دلالة تدل على انفراد الله تعالى بالإلهية. من ذلك آيات القرآن التي لإعجازها لهم كانت دلائل على صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيما أخبر به من الوحدانية. وكذلك معجزات الرسول - عليه الصلاة والسلام - مثل انشقاق القمر . وتقدم معنى الآية عند قوله تعالى « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا » في سورة البقرة.

وإضافة الرب إلى ضميرهم لقصد التسجيل عليهم بالعقوق لحق العبودية، لأن من حق العبد أن يقبل على ما يأتيه من ربه وعلى من يأتيه يقول له : إني مرسل إليك من ربك، ثم يتأمل وينظر، وليس من حقه أن يعرض عن ذلك إذ لعله يعرض عما إن تأمله علم أنه من عند ربه.

والاستثناء مفرغ من أحوال محذوفة.

وجملة « كانوا عنها معرضين » في موضع الحال. واختير الإتيان في خبر كان بصيغة اسم الفاعل للدلالة على أن هذا الإعراض متحقق من دلالة فعل الكون، ومتجدد من دلالة صيغة اسم الفاعل لأن المشتقات في قوة الفعل المضارع. والاستثناء دل على أنهم لم يكن لهم حال إلا الإعراض.

ولأنما ينشأ الإعراض عن اعتقاد عدم جدوى النظر والتأمل، فهو دليل على أن المرض مكذب للمغير المرض عن سماعه .

وأصل الإعراض صرف الوجه عن النظر في الشيء، وهو هنا مجاز في إباء المعرفة، فيشمل المعنى الحقيقي بالنسبة الى الآيات المبشرات كانشقاق القمر، ويشمل ترك الاستماع للقرآن، ويشمل المكابرة عن الاعتراف بإعجازه وكونه حقاً بالنسبة للذين يستمعون القرآن ويكابرونه، كما يجيء في قوله « ومنهم من يستمع اليك » . وتقديم المجرور للرعاية على الفاصلة.

﴿ فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾

الفاء فصيحة على الأظهر أفصحت عن كلام مقدّر نشأ عن قوله « إلا تتأناؤا عنها معرضين، أي إذا قرّر هذا الإعراض ثبت أنهم كذبوا بالحقّ لَمَّا جَاءَهُمْ من عند الله، فإنّ الإعراض علامة على التكليب، كما قدّمته أنباء، فما بعد فاء الفصيحة هو الجزاء . ومعناه أن من المعلوم للأُمم سوء عواقب الذين كذبوا بالحقّ الآتي من عند الله فلما قرّر في الآية السابقة أنهم أعرضوا عن آيات الله فقد ثبت أنهم كذبوا بالحقّ الوارد من الله، ولذلك فرّع عليه قوله « فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون » تأكيداً لوعده المؤمنين بالنصر وإظهار الإسلام على الدين كلّهُ وإنذاراً للمشركين بأن سيحلّ بهم ما حلّ بالأُمم الذين كذبوا رسلهم ممّن عرفوا مثل عاد وثمود وأصحاب الرسّ .

وبهذا التقدير لم تكن حاجة الى جعل الفاء تقرّيباً محضاً وجعل ما بعدها علّة لجزاء محذوف مدلول عليه بعلمته كما هو ظاهر الكشف، وهي مضمون « فقد كذبوا » بأن يقدّر : فلا تعجب فقد كذبوا بالقرآن، لأنّ من قدّر ذلك أوهمه أن تكليبيهم المراد هو تكليبيهم بالآيات التي أعرضوا عنها ما عدا آية القرآن . وهذا تخصيص لمعوم قوله « من آية » بلا مخصص، فإنّ القرآن من جملة الآيات بل هو المقصود أولاً، وقد علمت أن « وقد كذبوا » هو الجزاء وأنّ له موقفاً عظيماً من بلاغة الإيجاز، على أن ذلك التقدير يقتضي

أن يكون المراد من الآيات في قوله « من آيات ربهم » ما عدا القرآن. وهو تخصيص لا يناسب مقام كون القرآن أعظمها.

والفاء في قوله « فسوف » فاء التسبب على قوله « كذبوا بالحق »، أي يترتب على ذلك إصابتهم بما توقعدهم به الله.

وحرف التسوية هنا لتأكيد حصول ذلك في المستقبل. واستعمل الإتيان هنا في الإصابة والحصول على سبيل الاستعارة. والأنباء جمع نبأ، وهو الخبر الذي له أهمية. وأطلق النبأ هنا على تحقيق مضمون الخبر، كقوله تعالى « ولتعلمن نبأه بعد حين »، أي تحقق نبأه، لأن النبأ نفسه قد علم من قبل.

وما كانوا به يستهزون هو القرآن، كقوله تعالى « ذلكم بأنكم اتخذتم آيات الله هزواً فإن القرآن مشتمل على وعيدهم بعباد الدنيا بالسيف، وعذاب الآخرة. فذلك أنباء أنبأهم بها فكذبوه واستهزؤا به فتوعدهم الله بأن تلك الأنباء سيصيبهم مضمونها. فلما قال لهم « ما كانوا به يستهزون » علموا أنها أنباء القرآن لأنهم يعلمون أنهم يستهزون بالقرآن وعلم السامعون أن هؤلاء كانوا مستهزين بالقرآن. وقدّم معنى الاستهزاء عند قوله تعالى في سورة البقرة « إنما نحن مستهزون ».

﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِطْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ۝ ﴾

هذه الجملة بيان لجملة « سوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزون ». جاء بيانها بطريقة الاستفهام الإنكارى عن عدم رؤية القرون الكثيرة الذين أهلكهم حوادث خارقة للعادة يدلّ حالها على أنها مسلطة عليهم من الله عقاباً لهم على التكذيب.

والرؤية يجوز أن تكون قلبية، أي ألم يعلموا كثرة القرون الذين أهلكتناهم، ويجوز أن تكون بصرية بتقدير: ألم يروا آثار القرون التي أهلكتها كديار عاد وحجر ثمود، وقد رآها كثير من المشركين في رحلاتهم، وحدثوا عنها الناس حتى تواترت بينهم فكانت بمنزلة المرئي وتحققها نفوسهم.

وعلى كلا الوجهين ففعل «يَرَوُا» ملحق عن العمل في المفعولين أو المفعول، باسم الاستفهام وهو «كم».

و(كم) اسم للسؤال عن عدد مبهم فلا بدّ بعله من تفسير، وهو تمييزه. كما تقدّم في قوله تعالى «سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية» في سورة البقرة. وتكون خبرية قتلّة على عدد كبير مبهم ولا بدّ من مفسّر هو تمييز للإيهام. فأما الاستفهامية فمفسّرها منصوب أو مجرور، وإن كانت خبرية فمفسّرها مجرور لا غير، ولما كان (كم) اسما في الموضعين كان له موقع الأسماء بحسب العوامل رفع ونصب وجرّ، فهي هنا في موضع مفعول أو مفعولين («يَرَوُا» . (من) في قوله «من قبلهم» ابتدائية لتأكيد القلبية. وأما (من) في قوله «من قرن» فزائدة جارة لمميّز «كم» الخبرية لوقوع الفصل بينها وبين مميّزها فإنّ ذلك يوجب جرّه (بمن)، كما بيّناه عند قوله تعالى «سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بيّنة» في سورة البقرة.

والقرن أصله الزمن الطويل، وكثر إطلاقه على الأمّة التي دامت طويلا. قال تعالى «من بعد ما أهلكتنا القرون الأولى». وفسر القرن بالأمّة البائدة. ويطلق القرن على الجيل من الأمّة، ومنه حديث «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم». ويطلق على مقدار من الزمن قدره مائة سنة على الأشهر، وقيل: غير ذلك.

وجملة «مكتّناهم» صفة ل«قرن». وروعي في الضمير معنى القرن لأنّه دالّ على جمع.

ومعنى «مكتّناهم في الأرض» ثبتناهم وملّكتناهم، وأصله مشتقّ من المكان. فمعنى مكّنه ومكّن له، وضع له مكانا. قال تعالى «أو لم نمكّن لهم حرما آمنا». ومثله قولهم: أرّض له. ويكتّى بالتمكين عن الإقدار وإطلاق التصرف، لأنّ صاحب المكان يتصرف في مكانه. ويته

ثم يطلق على التثبيت والتقوية والاستقلال بالأمر. ويقال: هو مكين بمعنى مُمكن، فمكيل بمعنى مفعول. قال تعالى «إِنَّكَ اليومَ لَمِنَ مَكِينٍ أَمِينٍ» فهو كناية أيضا بمرتبة ثانية، أو هو مجاز مرسل مرتب على المعنى الكنائى. والتمكين في الأرض تقوية التصرف في منافع الأرض والاستظهار بأسباب الدنيا، بأن يكون في منعة من العدو وفي سعة في الرزق وفي حسن حال، قال تعالى «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ»، وقال «الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ» الآية. فمعنى مكَّنه: جعله متمكنا، ومعنى مكَّن له: جعله متمكنا لأجله، أي رعا له، مثل حمده وحمده له، فلم تزد اللام ومجرورها إلا إشارة إلى أن الفاعل فعل ذلك رغبة في نفع المفعول، ولكن الاستعمال أزال الفرق بينهما وصير مكَّنه ومكَّن له بمعنى واحد، فكانت اللام زائدة كما قال أبو علي الفارسي. ودليل ذلك قوله تعالى هنا «مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نَمَكِّنْ لَكُمْ» فإن المراد بالفعلين هنا شيء واحد لتعيين أن يكون معنى الفعلين مستويا، ليظهر وجه فوت القرون الماضية في التمكين على تمكين المخاطبين، إذ التفاوت لا يظهر إلا في شيء واحد، ولأن كون القرون الماضية أقوى تمكنا من المخاطبين كان يقتضي أن يكون الفعل المقترن بلام الأجل في جانبهم لا في جانب المخاطبين، وقد عكس هنا. وبهذا البيان نجتمع بين قول الراغب باستواء فعل مكَّنه ومكَّن له، وقول الزمخشري بأن: مكَّن له بمعنى جعل له مكانا، ومكَّنه بمعنى أثبت. وكلام الراغب أمكن عرية. وقد أهملت التنبيه على هذين الرأيين كتب اللغة. واستعمال التمكين في معنى التثبيت والتقوية كناية أو مجاز مرسل لأنه يستلزم التقوية. وقد شاع هذا الاستعمال حتى صار كالصريح أو كالحقيقة.

و «ما» موصولة معناها التمكين، فهي نائبة عن مصدر محذوف، أي تمكيننا لم نكته لكم، فتنتصب «ما» على المفعولية المطلقة المبينة للنوع. والمقصود مكَّناهم تمكيننا لم نكته لكم، أي هو أشد من تمكينكم في الأرض.

والخطاب في قوله «لكم» التفات موجه إلى الذين كفروا لأتهم المكنون في الأرض وقت نزول الآية، وليس للمسلمين يومئذ تمكين. والاتفات هنا عكس الاتفات في في قوله تعالى «حتى إذا كنتم في الفلك وجرّين بهم». والمعنى أن الأمم الخالية من

العرب البائدة كانوا أشد قوة وأكثر جمعا من العرب المخاطبين بالقرآن وأعظم منهم آثار حضارة وسطورة. وحسبك أن العرب كانوا يضربون الأمثال للأمور العظيمة بأنها عادية أو ثمودية أو سبئية قال تعالى «وعمرها أكثر مما عمروها» أي عمر اللين من قبل أهل العصر الأرض أكثر مما عمرها أهل العصر.

والسما من أسماء المطر، كما في حديث الموطأ من قول زيد بن خالد: صلى لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على إثر سماء أي عقب مطر. وهو المراد هنا لأنه المناسب لقوله «أرسلناه بخلافه في نحو قوله» وأنزلنا من السماء ماء». والمدار صيغة مبالغة، مثل منحار لكثير النحر للأضياف، ومذكّر لمن يولد له الذكور، من دوت الناقة ودت الضرع إذا سمح ضرعها باللبن، ولذلك سمي اللبن الدّر. ووصف المطر بالمدار مجاز عقلي، وإنما المدار سحابه. وهذه الصيغة يستوي فيها المذكر والمؤنث.

والمراد لإرسال المطر في أوقات الحاجة إليه بحيث كان لا يخلفهم في مواسم نزوله. ومن ليزم ذلك كثرة الأنهار والأودية بكثرة انفجار العيون من سعة ري طبقات الأرض، وقد كانت حالة معظم بلاد العرب في هذا الخصب والسعة، كما علمه الله ودلت عليه آثار مصانعهم وسدودهم ونسلان الأمم إليها، ثم تغيرت الأحوال بحوادث سماوية كالجذب الذي حلّ سنين يبلاد عاد، أو أرضية، قصار معظمها قاحلا لهلك أممها وتفرقوا أيادي سبأ.

وقد تقدّم القول في معنى الأنهار تجري من تحتهم في نظيره وهو «أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار» في سورة البقرة.

والفاء في قوله «فأهلكناهم» لتعقيب عطف على «مكتناهم» وما بعده. ولما تعلق بقوله «فأهلكناهم» قوله «بلذنبهم» دلّ على أن تعقيب التمكن وما معه بالإهلاك وقع بعد أن أذنبوا. فالتقدير: فأذنبوا فأهلكناهم بلذنبهم، أو فبطروا النعمة فأهلكناهم، ففيه إيجاز حذف على حدّ قوله تعالى «أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت» الآية، أي فضرب فانفجرت الخ. ولك أن تجعل الفاء للتفصيل تفصيلا لأهلكناهم الأول على نحو قوله تعالى «وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا» في سورة الأعراف.

والإهلاك: الإفناء، وهو عقاب للأمم دال على غضب الله عليها، لأن فناء الأمم لا يكون إلا بما تجرّه إلى نفسها من سوء فعلها، بخلاف فناء الأفراد قلته نهاية محتمة ولو استقام المرء طول حياته، لأن تركيب الحيوان مقتض للانتهاء بالفناء عندعجز الأعضاء الرئيسية عن إمداد البدن بمواد الحياة فلا يكون عقابا إلا فيما يحفّ به من أحوال الخزي للهالك .

والذنوب هنا هي الكفر وتكذيب الرسل ونحو ذلك مما دل عليه التنظير بحال الدين قال الله فيهم هنا «بربهم يعدلون» ثم أنتم تمترون — وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين فقد كذبوا بالحق لما جاءهم»، وما قاله بعد ذلك «ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس» الآية.

وقوله «وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين»: الإنشاء الإيجاد المبتكر، قال تعالى «وإنّا أنشأناهم» إنشاء . والمراد به إنشاءهم بتلك الصفات التي كان عليها القرن الذين من قبلهم من التمكين في الأرض والإسعاف بالخصب، فخلقوا القرن المتقرضين سواء كان إنشاءهم في ديار القوم الذين هلكوا، كما أنشأ قريشا في ديار جرهم، أم في ديار أخرى كما أنشأ الله ثمودا بعد عاد في منازل أخرى. والمقصود من هذا تعريض بالمشرّكين بأن الله مهلكهم ومنتشئ من بعدهم قرن المسلمين في ديارهم. ففيه نذارة بفتح مكة وسائر بلاد العرب على أيدي المسلمين. وليس المراد بالإنشاء الولادة والخلق، لأن ذلك أمر مستمر في البشر لا ينتهي، وليس فيه عظة ولا تهديد للجبايرة المشرّكين. وأفرد «قرنا» مع أن الفعل الناصب له مقيّد بأنه من بعد جمع القرون، على تقدير مضاف، أي أنشأنا من بعد كل قرن من المهلكين قرنا آخرين .

﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰكَ كِتَابًا فِي قُرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ ٧

يجوز أن تكون الواو عاطفة والمعطوف عليه جملة «وما تأتيهم من آية من آيات ربهم» الخ، وما بينهما جملا تعلقت بالجملة الأولى على طريقة الاعتراض، فلما ذكر الآيات

في الجملة الاولى على وجه العموم ذكر هنا فرض آية تكون أوضح الآيات دلالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم - وهي أن يتزل الله عليه كتابا من السماء على صورة الكتب المتعارفة، فأوه بأبصارهم ولمسوه بأيديهم لما آمنوا ولادعوا أن ذلك الكتاب سحر.

ويجوز أن تكون الواو للحال من ضمير «كذبوا» في قوله «فقد كذبوا بالحق» لما جاءهم «أي أنكروا كون القرآن من عند الله وكونه آية على صدق الرسول، وزعموا أنه لو كان من عند الله لازل في صورة كتاب من السماء، فإنهم قالوا «لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة» وقالوا «حتى نتزل علينا كتابا نقرؤه» فكان قوله «فقد كذبوا بالحق» لما جاءهم «مشتتلا بالإجمال على أقوالهم فصيح مجيء الحال منه. وما بينهما اعتراض أيضا.

وعلى الوجه الأول فالكتاب الشيء المكتوب سواء كان سفرا أم رسالة، وعلى الثاني فالمراد بكتاب سفر أي مثل التوراة.

والخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم - لا محالة لأن «كل كلام ينزل من القرآن موجته إليه لأنه المبلغ، فانتقال الخطاب إليه بعد الحديث عن ذوي ضرائر أخرى لا يحتاج إلى مناسبة في الانتقال. وليس يلزم أن يكون المراد كتابا فيه تصديقه بل أعم من ذلك.

وقوله «في قرطاس» صفة لكتابا، والظرفية مجازية من ظرفية اسم الشيء في اسم جزئه. والقرطاس - بكسر القاف - على الفصح، ونقل - ضم القاف - وهو ضعيف، وهو اسم للصحيفة التي يكتب فيها يكون من رَقٍّ ومن بردي ومن كاغذ ولا يختص بما كان من كاغذ بل يسمى قرطاسا ما كان من رَقٍّ. ومن الناس من زعم أنه لا يقال قرطاس إلا لما كان مكتوبا وإلا سمي طرسا، ولم يصح. وسمي العرب الأديم الذي يجعل غرضا لمتعلم الرمي قرطاسا فقالوا: سدد القرطاس، أي سدد رمية. قال الجواليقي: القرطاس تكلّموا به قديما ويقال: إن أصله غير عربي. ولم يذكر ذلك الراغب ولا لسان العرب ولا القاموس، وأثبت الخفاجي في شفاء الغليل. وقال: هو الفرس الأبيض. وقال الآكوسي: أصله كراسة. ولم يذكروا أنه معرب عن أي لغة، فإن كان معربا فلعله معرب عن الرومية، ولذلك كان اسم الورقة في لغة بعضهم اليوم (كراتا).

وقوله « فَلَتموه » عطف على « نزلنا ». واللمس وضع اليد على الشيء لمعرفة وجوده، أو لمعرفة وصف ظاهره من لين أو خشونة، ومن برودة أو حرارة، أو نحو ذلك. فقولهُ « بأيديهم » تأكيد لمعنى اللمس لرفع احتمال أن يكون مجازاً في التأمل، كما في قوله تعالى « وإنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرمًا شديداً وشهاباً، وللافتتاح عن متهم ما اعتيد من مكابرتهم ووقاحتهم في الإنكار والتكذيب، وللتمهيد لقوله « لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين »، لأن المظاهر السحرية تخیلات لا تلمس.

وجاء قوله « الذين كفروا » دون أن يقول: لقالوا، كما قال « فَلَتموه » إظهاراً في مقام الإحصار لقصد تسجيل أن دافعهم الى هذا التعتت هو الكفر، لأن الوصول يؤذن بالتعليل.

ومعنى « إن هذا إلا سحر مبين » أنهم يغالطون أنفسهم ويغالطون قومهم لستر مكابرتهم ولدفع ما ظهر من الغلبة عليهم. وهذا شأن المغلوب المحجوج أن يتعلق بالمعاذير الكاذبة.

والمبين: البين الواضح، مشتق من (أبان) مرادف (بان). وتقدم معنى السحر عند قوله تعالى « يعلمون الناس السحر » في سورة البقرة.

﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ ﴾

عطف على قوله « ولو نزلنا عليك كتاباً »، لأن هذا خبر عن توركهم وعنادهم، وما قبله بيان لعدم جلوى محاولة ما يقلع عنادهم، فذلك فرض بإزالة كتاب عليهم من السماء فيه تصديق النبي — صلى الله عليه وسلم — وهذا حكاية لاقتراح منهم آية يصدقونه بها. وفي سيرة ابن إسحاق أن هذا القول واقع، وأن من جملة من قال هذا زمعة بن الأسود، والنضر بن الحارث بن كلفة، وعبد بن عبد يغوث، وأبى

ابن خلف ، والعاصي بن وائل ، والوليد بن المغيرة ، وعتبة بن ربيعة ، وشيبة بن ربيعة ، ومن معهم ، أرسلوا الى النبي - صلى الله عليه وسلم - : سل ربك أن يعث ملكا يصدقك بما تقول ويراجعنا عنك .

فقالوا « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » أي لولا أنزل عليه ملك نشاهده ويخبرنا بصدقه ، لأن ذلك هو الذي يتطلبه المعاند . أما نزول الملك الذي لا يروونه فهو أمر واقع ، وفُسِّرَ قوله تعالى في الآية الأخرى « لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذير » في سورة الفرقان .
والضمير عائد الى « الذين كفروا » وإن كان قاله بعضهم ، لأن الجميع قائلون بقوله موافقون عليه .

(و) (لولا) للتحضيض بمعنى (هلا) . والتحضيض مستعمل في التمييز على حسب اعتقادهم . وضمير « عليه » للنبي - صلى الله عليه وسلم - ، ومعاد الضمير معلوم من المقام ، لأنه إذا جاء في الكلام ضمير غائب لم يتقدم له معاد وكان بين ظهرائهم من هو صاحب خبر أو قصة يتحدث الناس بها تميز أنه المراد من الضمير . ومنه قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لعمر بن الخطاب حين استأذنه في قتل ابن صبياد « إن يكنه فلن تسلط عليه وإلا يكنه فلا خير لك في قتله » . يريد من ضمائر الغيبة الثلاثة الأولى الدجال لأن الناس كانوا يتحدثون أن ابن صبياد هو الدجال . ومثل الضمير اسم الإشارة إذا لم يذكر في الكلام اسم يشار إليه . كما ورد في حديث أبي ذر أنه قال لأخيه عند بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم - « اذهب فاستعلم لنا علم هذا الرجل » . وفي حديث سؤال القبر « فيقال له (أي للمقبور) : ما علمك بهذا الرجل » يعني أن هذا قولهم فيما بينهم ، أو قولهم للنبي « أرسلوه الى النبي أن يسأل الله أن يعث ملكا . وقد شافهوه به مرة أخرى فيما حكاه الله عنهم » وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون لوما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين » فإن (لوما) أخت (لولا) في إفادة التحضيض .

وقوله « ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون » معناه : لو أنزلنا ملكا على الصفة التي اقترحوها يكلمهم لقضي الأمر أي أمرهم ، فاللام عوض عن المضاف اليه بقرينة السياق . أي لقضي أمر عذابهم الذي يتهذ بهم به .

ومعنى «قضى» ثمم، كما دلّ عليه قوله «ثم لا ينظرون»؛ ذلك أنه لا تنزل ملائكة غير الذين سخرهم الله للأمور المعتادة مثل الحفظ، وملك الموت، والملك الذي يأتي بالوحي؛ إلا ملائكة تنزل لتأييد الرسل بالنصر على من يكذبهم، مثل الملائكة التي نزلت لنصر المؤمنين في بدر. ولا تنزل الملائكة بين القوم المغضوب عليهم إلا لإنزال العذاب بهم، كما نزلت الملائكة في قوم لوط. فمشركو مكة لما سألو النبي أن يريهم ملكا معه ظنوا مقترحهم تعجيزا، فأنبأهم الله تعالى بأنهم اقترحوا أمرا لو أجيبوا إليه لكان سببا في مناجزة هلاكهم الذي أمهلهم إليه فيه رحمة منه.

ولعلّ حكمة ذلك أن الله فطر الملائكة على الصلابة والغضب للحقّ بدون هودة، وجعل القطرة الملكية سريعة لتنفيذ الجزاء على وفق العمل، كما أشار إليه قوله تعالى «ولا يشفعون إلا لمن أرقى»، فلذلك حجزهم الله عن الاتصال بغير العباد المكرمين الذين شابهت نفوسهم الإنسانية النفوس الملكية، ولذلك حجبهم الله عن النزول إلى الأرض إلا في أحوال خاصة، كما قال تعالى عنهم «وما تنتزل إلا بأمر ربك»، وكما قال «ما تنزل الملائكة إلا بالحق» فلو أن الله أرسل ملائكة في الوسط البشري لما أهملوا أهل الفضل والفساد ولناجزوهم جزاء العذاب، ألا ترى أن الملائكة الذين أرسلهم الله لقوم لوط لما لقوا لوطا قالوا «يا لوط إننا رسل ربك لن يصلوا إليك فأسر بأهلك بقطع من الليل». ولما جادلهم إبراهيم في قوم لوط بعد أن بشره واستأنس بهم وقالوليا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك» وهو نزول الملائكة؛ فليس للملائكة تصرف في غير ما وجهوا إليه.

فمعنى الآية أن ما اقترحوه لو وقع لكان سببا في المغيبة عليهم من حيث لا يشعرون. وليس المراد أن سبب عدم إنزال الملك رحمة بهم بل لأن الله ما كان ليظهر آياته عن اقتراح الضالين، إذ ليس الرسول - صلى الله عليه وسلم - بصدد التصدي لريغيات الناس مثل ما يتصدى الصانع أو التاجر، ولو أجيب رغبات بعض المقترحين لرام كل من عرّضت عليه الدعوة أن تظهر له آية حسب مقترحه فيصير الرسول - صلى الله عليه وسلم - مضيقا مدة الإرشاد وتلتف عليه الناس المتضاهين على المشعوذين، وذلك ينافي حرمة

النبيوة، ولكن الآيات تأتي عن محض اختيار من الله تعالى دون مسألة. وإنما أجاب الله اقتراح الحواريتين إنزال المائدة لأنهم كانوا قوما صالحين، وما أرادوا إلا خيرا. ولكن الله أنبأهم أن إيجابهم لذلك لحكمة أخرى وهي تستيع نفعاً لهم من حيث لا يشعرون، فكانوا أحرى بأن يشكروا نعمة الله عليهم فيما فيه استبقاء لهم لو كانوا موفقين. وسأني عند قوله تعالى «وقالوا لولا نزل عليه آية من ربّه قل إن الله قادر على أن ينزل آية زيادة بيان لهذا.

ومن المفسرين من فسر «قضي الأمر» بمعنى هلاكهم من هوك رؤية الملك في صورته الأصلية. وليس هذا بل لازم لأنهم لم يسألوا ذلك. ولا يتوقف تحقق ملكيته عندهم على رؤية صورة خارقة للعادق، بل يكفي أن يروه نازلا من السماء مثلا حتى يصاحب النبيء - عليه الصلاة والسلام - حين يدعوهم الى الاسلام، كما يدل عليه قوله الآتي «ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا».

وقوله «ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا» عطف على قوله «ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر»، فهو جواب ثان عن مقترحهم، فيه ارتقاء في الجواب، وذلك أن مقترحهم يستلزم الاستغناء عن بعثة رسول من البشر لأنه إذا كانت دعوة الرسول البشري غير مقبولة عندهم إلا إذا قارنه ملك يكون معه نذيرا كما قالوه وحكي عنهم في غير هذه الآية، فقد صار مجيء رسول بشري اليهم غير مجد للاستغناء عنه بالملك الذي يصاحبه، غل أنهم صرحوا بهذا اللازم فيما حكي عنهم في غير هذه الآية، وهو قوله تعالى «قالوا لو شاء ربنا لأنزل ملائكة»، فجاء هذا الجواب الثاني صالحا لرد الاقتراحين، ولكنه روعي في تركيب ألفاظه ما يناسب للمعنى اللازم لكلامهم فجاء بفعل «جعلناه» المقتضى قصير شيء شيئا آخر أو تعويضه به. فضمير «جعلناه» عائد الى الرسول الذي عاد اليه ضمير «لولا أنزل عليه ملك»، أي ولو اكتفينا عن إرسال رسول من نوع البشر وجعلنا الرسول إليهم ملكا لتعين أن تصور ذلك الملك بصورة رجل، لأنه لا محيد عن تشكّله بشكل لتمكّن إحاطة أبصارهم به وتحيزه فلذا تشكّل فإنما يتشكل في صورة رجل ليطبقوا رؤيته ونخطابه، وحيث لا يتبس عليهم أمره كما التبس عليهم أمر محمد - صلى الله عليه وسلم -.

فجملته « وللبسنا عليهم ما يلبسون » من تمام الدليل والحجة عليهم بعدم جدوى إرسال الملك .

واللبس: خلط يمرض في الصفات والمعاني بحيث يعسر تمييز بعضها عن بعض. وقد تقدم عند قوله تعالى « ولا تلبسوا الحق بالباطل » في سورة البقرة. وقد عُدّي هنا بحرف (على) لأن المراد لبس فيه غلبة لعقولهم.

والمعنى : وللبسنا على عقولهم، فشكروا في كونه ملكا فكلّ به، إذ كان دأب عقولهم تطلب خوارق العادات استدلالا بها على الصدق، وترك أعمال النظر الذي يعرف به صدق الصادق.

و«ما» في قوله « ما يلبسون » مصدرية مجردة عن الظرفية، والمعنى على التشبيه، أي وللبسنا عليهم لبسهم الذي وقع لهم حين قالوا « لولا أنزل عليه ملك »، أي مثل لبسهم السابق الذي عرض لهم في صدق محمد — عليه الصلاة والسلام —.

وفي الكلام احتباك لأن كلا اللبسين هو بتقدير الله تعالى، لأنه حرّمهم التوفيق. فالتقدير : وللبسنا عليهم في شأن الملك فيلبسون على أنفسهم في شأنه كما لبسنا عليهم في شأن محمد — صلى الله عليه وسلم — إذ يلبسون على أنفسهم في شأنه. وهذا الكلام كتبه منظور فيه إلى حمل اقتراحهم على ظاهر حاله من إرادتهم الاستدلال، فلذلك أجيّبا عن كلامهم إرخاء للعنان، وإلا فإنهم ما أرادوا بكلامهم إلا التعجيز والاستهزاء، ولذلك عقبه بقوله « ولقد استهزئ برسلك من قبلك » الآية .

﴿ وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ ١٥

عطف على جملة « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » ليان فغنّهم في المكابرة والعناد نصليا في شركهم وإصراروا عليه، فلا يتركون وسيلة من وسائل التنفير من قبول دعوة الاسلام إلا توسلوا بها. ومناسبة عطف هذا الكلام على قوله « وقالوا لولا أنزل عليه ملك »

أنهم كانوا في قولهم ذلك قاصدين التعجيز والاستهزاء معا، لأنهم ما قالوه إلا عن يقين منهم أن ذلك لا يكون، فابتدئ الرد عليهم بإبطال ظاهر كلامهم بقوله ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر. ثم شئى تهديدهم على ما أرادوه من الاستهزاء، والمقصود مع ذلك تهديدهم بأنهم سيحقيق بهم العذاب وأن ذلك سنة الله في كل أمة استهزأت برسول له. فقوله ولقد استهزئ برسول من قبلك، يدل على جملة مطوية إيجازا، تقديرها: واستهزأوا بك ولقد استهزأ أمم برسول من قبلك، لأن قوله من قبلك، يؤذن بأنه قد استهزئ به هو أيضا وإلا لم تكن فائدة في وصف الرسل بأنهم من قبله لأن ذلك معلوم. وحُذف فاعل الاستهزاء فبنى الفعل الى المجهول لأن المقصود هنا هو ترتب أثر الاستهزاء لا تعيين المستهزين.

واللام للقسام، وقده للتحقيق، وكلاهما يدل على تأكيد الخبر. والمقصود تأكيده باعتبار ما تقرر عنه، وهو قوله وفحاق بالذين سخروا، الخ، لأن حال المشركين حال من يردّد في أن سبب هلاك الأمم السالفة هو الاستهزاء بالرسل، إذ لولا تردّدهم في ذلك لأخذوا الحيلة لأنفسهم مع الرسول عليه الصلاة والسلام الذي جاءهم فنظروا في دلائل صدقه وما أهرضوا، ليستبرأوا لأنفسهم من عذاب متوقع، أو نزلوا منزلة المتردّد إن كانوا يعلمون ذلك لعدم جريهم على موجب علمهم. واستهزأؤهم له أفانين، منها قولهم ولولا أنزل عليه ملك. ومعنى الاستهزاء تقدّم عند قوله تعالى إنما نحن مستهزئون، في سورة البقرة. وهو مرادف للسخرية في كلام أئمة اللغة، فذكر استهزئ، وأولا لأنه أشهر، ولما أعيد عبر به سخروا، ولما أعيد ثالث مرة رُجع الى فعل يستهزئون، لأنه أخف من (يسخرون). وهذا من بديع فصاحة القرآن المعجزة.

وسخروا بمعنى هزأوا، ويتعدّى الى المفعول (بمن)، قيل: لا يتعدّى بغيرها. وقيل: يتعدّى بالباء. وكلتا الخلاف في قلبية هزأ واستهزأ. والأصح أن كلا الفعلين يتعدّى بحرف (من) والباء، وأنّ الغالب في (هزأ) أن يتعدّى بالباء، وفي (سخر) أن يتعدّى (بمن). وأصل مادة (سخر) مؤذن بأن الفاعل اتخذ المفعول مسخرا يتصرف فيه كيف شاء بدون حرمة لشدة قرب مادة (سخر) المخفض من مادة التسخير، أي التطويع فكانت حوله عن حق الحرمة الذاتية فاتخذ منه لنفسه سخرية.

وفعل (حاق) اختلف أمة اللغة في معناه. فقال الزجاج: هو بمعنى أحاط، وتبعه الزمخشري، وفسره القراء بمعنى عاد عليه. وقال الراغب: أصله حق، أي بمعنى وجب، فأبدل أحد حرفي التضعيف حرف علة تخفيفاً، كما قالوا تظنني في تظنن، أي وكما قالوا: تقضني البازي، بمعنى تقضض. والأظهر ما قاله أبو إسحاق الزجاج.

واختير فعل الإحاطة للدلالة على تمكن ذلك منهم وعدم إفلاته أحدا منهم. وإنما جيء بالموصول في قوله «بالذين سخروا» ولم يقل بالسافرين للإيماء إلى تعليل الحكم، وهو قوله «فحاق».

و«منهم» يتعلق ب«سخروا»، والضمير المجرور عائد إلى الرسل، لزيادة تقرير كون العقاب لأجلهم ترفيعاً لشأنهم. و«ما» في قوله «ما كانوا يستهزئون» موصولة. والباء في «به» لتعدي فعل الاستهزاء. ووجود الباء مانع من جعل «ما» غير موصولة. وهو ما أطال التردد فيه الكتاتون.

والمراد ب«ما كانوا يستهزئون» ما أنذروهم الرسل به من سوء العاقبة وحلول العذاب بهم، فحصل بذلك فائدة أخرى، وهي أن المستهزئين كانوا يستهزئون بالرسل وخاصة بما ينذرونهم به من حلول العذاب إن استمروا على عدم التصديق بما جاءوا به. فاستهزأهم بما أنذروا به جعل ما أنذروا به كالشخص المهزوء به إذا جعلنا الباء للتعدي، أو استهزأهم بالرسل بسبب ما أنذروهم به إذا جعلت الباء للسمية.

وتقديم الجار والمجرور على الفعل للرعاية على الفاصلة.

﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ
الْمُكْذِبِينَ ۝ ١١ ﴾

هذه الجملة وزانها وزان البيان لمضمون الجملة التي قبلها ولذلك فصلت، فإن الجملة التي قبلها تخبر بأن الذين استهزأوا بالرسل قد حاق بهم عواقب استهزائهم، وهذه تحولهم إلى مشاهدة ديار أولئك المستهزئين. وليس افتتاح هذه الجملة بـ﴿

النبيء - صلى الله عليه وسلم - منافيا لكونها يانا لآته خوطف بأن يقول ذلك اليان.
فالمقصود ما بعد القول .

وافتحا بالأمر بالقول لأنها واردة مورد المحاورة على قولهم «لولا أنزل عليه ملك» .
وهذه سلسلة ردود وأجوبة على مقالاتهم المحكية أنفا لتضمنها التصميم على الشرك
وتكذيب الرسالة، فكانت منحلة الى شبه كثيرة أريد ردّها وتقنيدها فكانت هاته
الردود كلّها مفتحة بكلمة (قل) عشر مرات.

و«ثم» للتراخي الرتيب، كما هو شأنها في عطف الجمل، فإنّ النظر في عاقبة المكذّبين
هو المقصد من السير، فهو ممّا يُرتقى اليه بعد الأمر بالسير، ولأنّ هذا النظر محتاج
الى تأمل وترسم فهو أهمّ من السير.

والنظر يحتمل أن يكون بصريا وأن يكون قلبيا، وعلى الاحتمالين فقد علّقه
الاستفهام عن نصب مفعوله أو مفعوليّه. و«كيف» خبر له «كان» مقدّم عليها وجوبا.
والعاقبة آخر الشيء ومآله وما يقبه من مسبّاته. ويقال: عاقبة وعقبى، وهى اسم
كالعاقبة والعاقمة .

وإنما وصفوا بالمكذّبين، دون المستهزئين للدلالة على أنّ التكذيب والاستهزاء
كانا خلقين من أخلاقهم، وأنّ الواحد من هذين الخلقين كاف في استحقاق تلك العاقبة،
إذ قال في الآية السابقة «فحاق بالذين سخرّوا منهم ما كانوا به يستهزئون» وقال في هذه
الآية «كيف كان عاقبة المكذّبين» .

وهنا ردّ جامع لدحض ضلالتهم الجارية على سنن ضلالات نظرائهم من الأمم
السالفة المكذّبين.

﴿ قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ قُلْ لِّلّٰهِ كَتَبَ عَلٰى
نَفْسِهٖ الرَّحْمَۃَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ اِلٰى يَوْمٍ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيْهِ الَّذِيْنَ
خَسِرُوْۤا اَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ ﴾ ١٢

جملة «قل لمن ما في السماوات والارض» تكرير في مقام الاستدلال، فإنّ هذا الاستدلال تضمن استهما تقريريا ، والتقرير من مقتضيات التكرير ، لذلك لم تعطف الجملة. ويجوز أن يجعل تصدير هذا الكلام بالأمر بأن يقوله مقصودا به الاهتمام بما بعد فعل الأمر بالقول على الوجه الذي سنبينه عند قوله تعالى «قل أرايتكم إن أناكم عذاب الله أو أتاكم الساعة» في هذه السورة. والاستفهام مستعمل مجازا في التقرير . والتقرير هنا مراد به لازم معناه، وهوتبكيك للمشركين والجاهلهم الى الإقرار بما يقضي الى إبطال معتقدهم الشرك، فهو مستعمل في معناه الكنائي مع معناه الصريح ، والمقصود هو المعنى الكنائي .

ولكونه مرادا به الإلجاء الى الإقرار كان الجواب عنه بما يريده السائل من إقرار المسؤول محققا لا محيص عنه، إذ لا سبيل إلى الجحد فيه أو المغالطة، فلذلك لم ينتظر السائل جوابهم وبادرهم الجواب عنه بنفسه بقوله « الله » تبكيئا لهم، لأنّ الكلام مسوق مساق إبلاغ الحجة بقدرة فيه محاورة وليس هو محاورة حقيقية. وهذا من أسلوب الكلام الصادر من متكلم واحد. فهؤلاء القوم المقدر إلجائهم الى الجواب سواء أنصفوا فأقروا حقيقة الجواب أم أنكروا وكابروا فقد حصل المقصود من دمعهم بالحجة. وهذا أسلوب متبع في القرآن، فتارة لا يذكر جواب منهم كما هنا، وكما في قوله تعالى « قل من رب السماوات والارض قل الله»، وقوله « قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى - الى قوله - قل الله»، وتارة يذكر ما سيجيبون به بعد ذكر السؤال منسوبا إليهم أنهم يجيبون به ثم ينتقل الى ما يترتب عليه من توبيخ ونحوه، كقوله تعالى « قل لمن الارض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكرون - الى قوله - قل فأنى تسحرون .»

وابتدى بإبطال أعظم ضلالهم. وهو ضلال الإشراك. وأدمج معه ضلال إنكارهم البعث المبتدأ به السورة بعد أن انتقل من ذلك الى الإنذار الناشئ عن تكذيبهم الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك لما كان دليل الوجدانية السالف دالا على خلق السماوات والارض وأحوالها بالصرحة، وعلى عبودية الموجودات التي تشملها بالالتزام ؛ ذكر في هذه الآية تلك العبودية بالصرحة فقال « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله .»

وقوله « الله » خبر مبتدأ محذوف دلّ عليه « ما في السماوات » الخ. ويقدّر
المبتدأ مؤخرًا عن الخبر على وزن السؤال لأن المقصود إفادة الحصر.

واللام في قوله « الله » للملك؛ دلّت على عبودية الناس لله دون غيره، وتستلزم أن العبد
صائر إلى مالكه لا محالة، وفي ذلك تقرير لدليل البعث السابق المبني على إثبات العبودية
بحقّ الخلق. ولا سبب للعبودية أحقّ وأعظم من الخالقية، ويستتبع هذا الاستدلال
الإنذار بغضبه على من أشرك معه.

وهذا استدلال على المشركين بأنّ غير الله ليس أهلاً للإلهية، لأنّ غير الله لا يملك
ما في السماوات وما في الأرض إذ ملك ذلك لخالق ذلك. وهو تهديد لقوله بعده
« ليجمعنكم إلى يوم القيامة »، لأنّ مالك الأشياء لا يهمل محاسبتها.

وجملة « كتب على نفسه الرحمة » معترضة، وهي من المقول الذي أمر الرسول
بأن يقول.

وفي هذا الاعتراض معان : أحدها أنّ ما بعده لمّا كان مشعراً بإنذار بوعيد
قدّم له التذكير بأنّه رحيم بعبده عساهم يتوبون ويقلعون عن عنادهم، على نحو قوله
تعالى « كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده
وأصلح فإنه غفور رحيم »، والشرك بالله أعظم سوءٍ وأشدّ تلبساً بجهالة.

والثاني أنّ الإخبار بأنّ الله ما في السماوات وما في الأرض يثير سؤال سائل
عن عدم تعجيل أخذهم على شركهم بمن هم ملكه. فالكافر يقول : لو كان ما تقولون
صدقا لمعجل لنا العذاب، والمؤمن يستبطئ تأخير عقابهم، فكان قوله « كتب على نفسه
الرحمة » جواباً لكلا الفريقين بأنّه تفضل بالرحمة، فمنها رحمة كاملة: وهذه رحمته
بعباده الصالحين، ومنها رحمة مؤقتة وهي رحمة الإمهال والإملاء للعصاة والفالّتين.

والثالث أنّ ما في قوله « قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله » من التهديد
لما في جملة « ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا رب فيه » من الوعيد والوعيد.
ذكرت رحمة الله ترميضا ببيشارة المؤمنين وتهديد المشركين.

الرابع أن فيه إيماء الى أن الله قد نجى أمة الدعوة المحمدية من عذاب الاستئصال الذي عذب به الأمم المكذبة - رسلها من قبل، وذلك ببركة النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - إذ جعله رحمة للعالمين في سائر أحواله بحكم قوله تعالى « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين »، وإذا أراد تكثير تابعيه فلذلك لم يقض على مكذبيه قضاء عاجلا بل أمهلهم وأملى لهم ليخرج منهم من يؤمن به، كما رجا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . ولذلك لما قالوا « اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم » قال الله تعالى « وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم » . وقد حصل ما رجاه رسول الله فلم يلبث من بقي من المشركين أن آمنوا بالله ورسوله بعد فتح مكة ودخلوا في دين الله أفواجا، وأيد الله بهم بعد ذلك دينه ورسوله ونشروا كلمة الاسلام في آفاق الارض. وإذا قد قدر الله تعالى أن يكون هذا الدين خاتمة الأديان كان من الحكمة إمهال المعاندین له والجاحدين، لأن الله لو استأصلهم في أول ظهور الدين لأبغى على من حوَّله مكة من مشرك ومسلم، ثم يحشرون على نياتهم، كما ورد في الحديث لما قالت أم سلمة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - : أنهلك وفيينا الصالحون، قال : نعم، إذا كثرت الخبث ثم يحشرون على نياتهم. فلو كان ذلك في وقت ظهور الاسلام لارتفع بذلك هذا الدين فلم يحصل المقصود من جملة خاتمة الأديان. وقد استعاض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما نزل عليه وقل هو القادر على أن يعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم « فقال « آعوذ ب سبحات وجهك الكريم » .

ومعنى « كتب » تعلقت إرادته، بأن جعل رحمته الموصوف بها بالذات متعلقة تعلقا عاما مطردا بالنسبة الى المخلوقات وإن كان خاصا بالنسبة الى الأزمان والجهات. فلما كان ذلك مطردا شبت إرادته بالإلزام، فاستعير لها فعل (كتب) الذي هو حقيقة في الإيجاب، والقرينة هي مقام الإلهية، أو جعل ذلك على نفسه لأن أحدا لا يلزم نفسه بشيء إلا اختيارا وإلا فإن غيره يلزمه. والمقصود أن ذلك لا يتخلف كالأمر الواجب المكتوب، فإنهم كانوا إذا أرادوا تأكيد وعد أو عهد كتبوه، كما قال الحارث بن حنظلة :

وآذكروا حلف ذي المجاز وما قدم فيه العهد والكفلاء
حذر الجور والتفاحي وهل ينقض ما غي المهارق الأهواء

فالرحمة هنا مصدر، أي كتب على نفسه أن يرحم، وليس المراد الصفة، أي كتب على نفسه الاتصاف بالرحمة، أي بكونه رحيماً، لأنّ الرحمة صفة ذاتية لله تعالى واجبة له، والواجب العقلي لا تعلّق به الإرادة، إلاّ إذا جعلنا «كتب» مستعلاً في تمجّز آخر، وهو تشبيه الوجوب الذاتي بالأمر المحتّم المفروض، والقرينة هي «إلاّ أن» المعنى الأول أظهر في الامتنان، وفي المقصود من شمول الرحمة للعيد المعرضين عن حقّ شكره والمشرّكين له في ملكه غيره.

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - :
لَمَّا قَضَى اللَّهُ تَعَالَى الْخَلْقَ كَتَبَ كِتَابًا فَوَضَعَهُ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ «إِنْ رَحِمْتِي سَبَقَتْ غَضَبِي» .

وجملة «ليجمعنكم الى يوم القيامة» واقعة موقع النتيجة من الدليل والمسبّب من السبب، فإنّه لمّا أبطلت أهلية أصنامهم للإلهية ومحضّت وحدانية الله بالإلهية بطلت إحالتهم البعث بشبهة تفرّق أجزاء الأجساد أو انعدامها.

ولام القسم ونون التوكيد أفادا تحقيق الوعيد. والمراد بالجمع استقصاء متفرّق جميع الناس أفراداً وأجزاء متفرّقة. وتعديته بهاءً لتضمينه معنى السوق. وقد تقدّم القول في نظيره عند قوله تعالى «الله لا إله إلاّ هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه» في سورة النساء.

وضمير الخطاب في قوله «ليجمعنكم» مراد به خصوص المحجوجين من المشركين، لأنّهم المقصود من هذا القول من أوله، فيكون نذاراً لهم وتهديداً وجواباً عن أقلّ ما يحتمل من سؤال ينشأ عن قوله «كتب على نفسه الرحمة» كما تقدّم .

وجملة «الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون» الأظهر عندي أنّها متفرّعة على جملة «ليجمعنكم الى يوم القيامة» وأنّ الفاء من قوله «فهم لا يؤمنون» للتفريع والسببية. وأصل التركيب: فأنتم لا تؤمنون لأنكم خسرتم أنفسكم في يوم القيامة؛ فبطل عن الضمير الى الموصول لإفادة الصلة أنّهم خسروا أنفسهم بسبب عدم إيمانهم.

وجعل «الذين خسروا أنفسهم» خبراً مبتدأ محذوف. والتقدير: أنتم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون. ونظم الكلام على هذا الوجه أدعى لإسماعهم، وبهذا التقدير يستغنى عن سؤال الكشاف عن صحة ترتب علم الإيمان على خسران أنفسهم مع أن الأمر بالعكس.

وقيل «الذين خسروا أنفسهم» مبتدأ، وجملة «فهم لا يؤمنون» خبره، وقرن بالفاء لأن الموصول تضمن معنى الشرط على نحو قوله تعالى «واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم». وأشرب الموصول معنى الشرط ليفيد شموله كل من اتصف بمضمون الصلة، ويفيد تعليق حصول مضمون جملة الخبر المترل مترلة جواب الشرط على حصول مضمون الصلة المترلة مترلة جملة الشرط، فيفيد أن ذلك مستمر الارتباط والتعليل في جميع أزمنة المستقبل التي يتحقق فيها معنى الصلة. فقد حصل في هذه الجملة من الخصوصيات البلاغية ما لا يوجد مثله في غير الكلام المعجز.

ومعنى «خسروا أنفسهم» أضاعوها كما يضيّع التاجر رأس ماله، فالخسران مستعار لإضاعة ما شأنه أن يكون سبب نفع. فمعنى «خسروا أنفسهم» عدمو فائدة الانتفاع بما ينتفع به الناس من أنفسهم وهو العقل والتفكير، فإنه حركة النفس في المعقولات لمعرفة حقائق الأمور. وذلك أنهم لما أعرضوا عن التدبر في صدق الرسول - عليه الصلاة والسلام - فقد أضاعوا عن أنفسهم أنفع سبب للفوز في العاجل والآجل، فكان ذلك سبب أن لا يؤمنوا بالله والرسول و اليوم الآخر. فعلم الإيمان مسبب عن حرمانهم الانتفاع بأفضل نافع. ويتسبب على عدم الإيمان خسران آخر، وهو خسران الفوز في الدنيا بالسلامة من العذاب، وفي الآخرة بالنجاة من النار، وذلك يقال له خسران ولا يقال له خسران الأنفس. وقد أشار إلى الخسرانين قوله تعالى «أولئك الذين خسروا أنفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون».

﴿وَلَهُمْ مَا سَكَنَ فِي الْآلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ١٣﴾

جملة معطوفة على «لله» من قوله «قل لله» الذي هو في تقدير الجملة، أي ما في السماوات والأرض لله، وله ما سكن.

والسكون استقرار الجسم في مكان، أي حيث لا يتقل عنه مدّة، فهو ضدّ الحركة، وهو من أسباب الاختفاء، لأنّ المخفي يسكن ولا يتشر. والأحسن عندي أن يكون هنا كتابة عن الخفاء مع إرادة المعنى الصريح. ووجه كونه كتابة أن الكلام مسوق للتذكير بعلم الله تعالى وأنّه لا يخفي عليه شيء من أعمالكم ومحاسنكم عليها يوم يجمعكم الى يوم القيامة، فهو كقوله تعالى « الله يعلم ما تحمل كل أنثى - إلى أن قال - ومن هو مستخف بالليل ». فالذي سكن بالليل والنهار بعض ما في السماوات والارض، فلمّا أعلمهم بأنّه يملك ما في السماوات والارض عطف عليه الإعلام بأنّه يملك ما سكن من ذلك لأنّه بحيث يغفل عن شمول ما في السماوات والارض لإناء، لأنّ المتعارف بين الناس إذا أخبروا عن أشياء بحكم أن يريدوا الأشياء المعروفة المتداولة. فهذا من ذكر الخاص بعد العام لتقرير عموم الملك لله تعالى بأنّ ملكه شمل الظاهرات والخفيات، ففي هذا استدعاء ليوجهوا النظر العقلي في الموجودات الخفية وما في إخفائها من دلالة على سعة القدرة وتصرفات الحكمة الإلهية.

وفي للظرفية الزمانية، وهي ظرف مستقر، لأنّ فعل السكون لا يتعدى الى الزمان. تعدية الظرف اللغوي كما يتعدى الى المكان لو كان بمعنى حلّ واستقرّ وهو ما لا يناسب حمل معنى الآية عليه. والكلام تمهيد لسعة العلم، لأنّ شأن المالك أن يعلم بملوكاته. وتخصيص الليل بالذكر لأنّ الساكن في ذلك الوقت يزداد خفاء، فهو كقوله « ولا حبة في ظلمات الارض ». وعطف النهار عليه لقصد زيادة الشمول، لأنّ الليل لما كان مظنة الاختفاء فيه قد يظنّ أنّ العالم يقصد الاطلاع على الساكنات فيه بأهميّة ولا يقصد الى الاطلاع على الساكنات في النهار، فذكر النهار لتحقيق تمام الإحاطة بالمعلومات.

وتقديم المجرور للدلالة على الحصر، وهو حصر الساكنات في كونها لا لغيره، أي في كون ملكها التام له، كما تقدّم في قوله « قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله ».

وقد جاء قوله « وهو السميع العليم » كالنتيجة للمقدمة، لأنّ المقصود من الإخبار بأنّ الله يملك الساكنات التمهيد لإثبات عموم علمه، وإلا فإنّ ملك المتحرّكات المتصرفات

أقوى من ملك الساكنات التي لا تبدي حراكا، فظهر حسن وقع قوله « وهو السميع العليم » عقب هذا.

والسميع : العالم العظيم بالمسموعات أو بالمحسوسات. والعليم : الشديد العلم بكل معلوم.

﴿ قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ اتَّخَذَ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾

استئناف آخر ناشئ عن جملة « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله ».

وأعيد الأمر بالقول اهتماما بهذا المقول، لأنه غرض آخر غير الذي أمر فيه بالقول قبله، فإنه لما تقرر بالقول، السابق عبودية ما في السماوات والارض لله وأن مصير كل ذلك إليه انتقل الى تقرير وجوب إفراده بالعبادة، لأن ذلك نتيجة لازمة لكونه مالكا لجميع ما احتوته السماوات والارض، فكان هذا التقرير جاريا على طريقة التعريض إذ أمر الرسول— عليه الصلاة والسلام — بالتبرئ من أن يعبد غير الله. والمقصود الإنكار على الذين عبدوا غيره واتخلوهم أولياء، كما يقول القائل بمحضر المجادل المكابر (لا أجد الحق) لدلالة المقام على أن الرسول— صلى الله عليه وسلم — لا يصدر منه ذلك، كيف وقد علموا أنه دعاهم الى توحيد الله من أول بعثته، وهذه السورة ما نزلت إلا بعد البعثة بسنين كثيرة، كما استخلصناه مما تقدم في صدر السورة. وقد ذكر ابن عطية عن بعض المفسرين أن هذا القول أمر به الرسول— صلى الله عليه وسلم — ليعيب المشركين الذين دعوه الى عبادة أصنامهم، أي هو مثل ما في قوله تعالى « قل أفغير الله تأمروني أعبد آيتها الجاهلون »، وهو لعمري مما يشعر به أسلوب الكلام وإن قال ابن عطية: إن ظاهر الآية لا يتضمنه كيف ولا بد للاستئناف من نكتة.

والاستفهام للإنكار. وقدّم المفعول الأول لواتخذ، على الفعل وفاعله ليكون مواليا للاستفهام لأنه هو المقصود بالإنكار لا مطلق اتخاذا الولي. وشأن همزة الاستفهام

بجميع استعمالاته أن يليها جزء الجملة المستفهم عنه كالمكرر هنا، فالتقديم للاهتمام به، وهو من جزئيات العناية التي قال فيها عبد القاهر أن لا بدّ من بيان وجه العناية، وليس مفيدا للتخصيص في مثل هذا لظهور أن داعي التقديم هو تعيين المراد بالاستفهام فلا يتعيّن أن يكون لغرض غير ذلك. فمن جعل التقديم هنا مفيدا للاختصاص، أي انحصار إنكار اتّخاذ الولي في غير الله كما مال إليه بعض شراح الكشف فقد تكلف ما يشهد الاستعمال والنوق بخلافه، وكلام الكشف بريء منه بل الحق أن التقديم هنا ليس إلا للاهتمام بشأن المقدّم ليلي أداة الاستفهام فيعلم أن محلّ الإنكار هو اتّخاذ غير الله ولياً، وأما ما زاد على ذلك فلا التفات إليه من المتكلم. ولعلّ الذي حداهم إلى ذلك أن المفعول في هذه الآية ونظائرها مثل «أفغير الله تأمروني أعبد» أغير الله تدعون «هو كلمة «غير» المضافة إلى اسم الجلالة، وهي عامّة في كل ما عدا الله، فكان الله ملحوظا من لفظ المفعول فكان إنكار اتّخاذ الله ولياً لأنّ إنكار اتّخاذ غيره ولياً مستلزما عدم إنكار اتّخاذ الله ولياً، لأنّ إنكار اتّخاذ غير الله لا يبقى معه إلا اتّخاذ الله ولياً، فكان هذا التركيب مستلزما معنى القصر وأثلاً إليه وليس هو بدال على القصر مطابقة، ولا مفيدا لما يفيد القصر الإضافي من قلب اعتقاد أو إفراة أو تعيين، ألا ترى أنّه لو كان المفعول خلاف كلمة (غير) لما صحّ اعتبار القصر كما لو قلت: أزيذا أمتخذ صديقا، لم يكن مفيدا إلاّ إنكار اتّخاذ زيد صديقا من غير التفات إلى اتّخاذ غيره، وإنّما ذلك لأنك تراه ليس أهلا للصدقة فلا فرق بينه وبين قولك: أمتخذ زيدا صديقا، إلاّ أنّك أردت توجه الإنكار المتخذ لا للاتّخاذ اهتماما به. والفرق بينهما دقيق فأجد فيه نظرك.

ثم إن كان المشركون قد سألوا من النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخذ أصنامهم أولياء كان لتقديم المفعول نكته اهتمام ثانية وهي كونه جوابا لكلام هو المقصود منه كما في قوله «أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون» وقوله «قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة» إلى قوله «قال أغير الله أبغىكم إلها». وأشار صاحب الكشف في قوله «أغير الله أبغى رباً» الآية في آخر السورة إلى أن تقديم «غير الله» على «أبغى» لكونه جوابا عن ندائهم له إلى عبادة آلهتهم. قال الطيبي: لأنّ كل تقديم إمّا للاهتمام أو لجواب إنكار.

والوليّ : الناصر المدبّر، فقيه معنى العلم والقدرة. يقال : تولّى فلاناً، أي اتّخذَه ناصراً. وصمّي الحليف ولياً لأنّ المقصود من الحلف النصرة. ولما كان الإله هو الذي يرجع إليه عابده مستي ولياً لذلك. ومن أسمائه تعالى الولي.

والفاطر : المبدع والخالق. وأصله من الفطر وهو الشقّ. وعن ابن عباس : ما عرفت معنى الفاطر حتى اختصم اليّ أعرابيان في بئر، فقال أحدهما : أنا فطرْتُها. وإجراء هذا الوصف على اسم الجلالة دون وصف آخر استدلال على عدم جدارة غيره لأن يتّخذ ولياً، فهو ناظر الى قوله في أول السورة « الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون ». وليس يفتني عنه قوله قبله « قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله » لأنّ ذلك استدلال عليهم بالعبودية لله وهذا استدلال بالافتقار الى الله في أسباب بقائهم الى أجل.

وقوله « وهو يُطعمهم » جملة في موضع الحال، أي يُعطي الناس ما يأكلونه ممّا أخرج لهم من الأرض : من حبوب وثمار وكلاً وصيد. وهذا استدلال على المشركين بما هو مسلم عندهم، لأنهم يعترفون بأنّ الرازق هو الله وهو خالق المخلوقات وإنّما جعلوا الآلهة الأخرى شركاء في استحقاق العبادة. وقد كثّر الاحتجاج على المشركين في القرآن بمثل هذا بقوله تعالى « أفرايتم ما تحرثون أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ».

وأما قوله « ولا يُطعمهم » - بضم الياء وفتح العين - فتكميل دالّ على الغنى المطلق بقوله تعالى « وما أريد أن يطعمون ». ولا أثر له في الاستدلال إذ ليس في آلهة العرب ما كانوا يطعمونه الطعام. ويجوز أن يراد التعريض بهم فيما يقدّمونه الى أصنامهم من القرابين وما يهرقون عليها من الدماء، إذ لا يخلو قلوبهم من اعتقاد أنّ الأصنام تنعم بذلك.

﴿ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٤ ﴾

استئناف مكرّر لأسلوب الاستئناف الذي قبله . وثمار الاستئنافين واحد ولكن الغرض منهما مختلف، لأنّ ما قبله يحوم حول الاستدلال بدلالة العقل على إبطال الشرك، وهذا

استدلال بدلالة الوحي الذي فيه الأمر باتّباع دين الاسلام وما بني عليه اسم الإسلام من صرف الوجه الى الله، كما قال في الآية الأخرى « قُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ »، فهذا إبطال لظنهم في الدين الذي جاء به المسمّى بالاسلام، وشعاره كلمة التوحيد المبجلة للإشراك.

وبني فعل «أمرت» للمفعول، لأنّ فاعل هذا الأمر معلوم بما تكرّر من إستاد الوحي الى الله.

ومعنى «أول من أسلم» أنّه أول من يتّصف بالاسلام الذي بعثه الله به، فهو الاسلام الخاصّ الذي جاء به القرآن، وهو زائد على ما آمن به الرسل من قبل، بما فيه من وضوح البيان والسماحة، فلا ينافي أنّ بعض الرسل وصفوا بأنّهم مسلمون، كما في قوله تعالى حكاية عن إبراهيم ويعقوب «يا بني إنّ الله اصطفى لكم الدين فلا تموتنّ إلّا وأنتم مسلمون». وقد تقدّم بيان ذلك عند ذكر تلك الآية في سورة البقرة.

ويجوز أن يكون المراد أول من أسلم ممّن دعوا الى الاسلام.

ويجوز أن يكون الأول كناية عن الأقوى والأمكن في الاسلام، لأنّ الأول في كلّ عمل هو الأحرص عليه والأعلق به، فالأولى تستلزم الحرص والقوة في العمل، كما حكى الله تعالى عن موسى قوله «وأنا أول المؤمنين». فإنّ كونه أولهم معلوم وإنّما أراد: أنّي الآن بعد الصعقة أقوى الناس إيماناً. وفي الحديث «نحن الآخرون الأولون يوم القيامة». وقد تقدّم شيء من هذا عند قوله تعالى «ولا تكونوا أول كافر به» في سورة البقرة.

والمقصود من هذا على جميع الوجوه تأييد المشركين من عودهم الى دينهم لأنّهم ربّما كانوا إذا رأوا منه رحمة بهم ولينا في القول طمعوا في رجوعه الى دينهم وقالوا إنّ دين آبائهم.

وقوله «ولا تكوننّ» من المشركين عطف على قوله «قل»، أي قل لهم ذلك ليبتأسوا. والكلام نهى من الله لرسوله مقصود منه تأكيد الأمر بالاسلام، لأنّ الأمر بالشيء

يقتضي النهي عن ضده، فذكر النهي عن الضد بعد ذلك تأكيد له، وهذا التأكيد لتقطع جROUTE الشرك من هذا الدين.

و«من» تبعية، فمعنى «من المشركين» أي من جملة الذين يشركون، ويحتمل أن النهي عن الانتماء الى المشركين، أي هو أمر بالبراءة منهم فتكون «من» اتصالية ويكون «المشركين» بالمعنى اللقي، أي الذين اشتهروا بهذا الاسم، أي لا يكن منك شيء فيه صلة بالمشركين، كقول النابعة :

فإني لستُ منك ولست مني

والتأيس على هذا الوجه أشد وأقوى .

وقد يؤخذ من هذه الآية استدلال للمأثور عن الأشعري : أن الإيمان بالله وحده ليس مما يجب بدليل العقل بل تتوقف المؤاخلة به على بعثة الرسول، لأن الله أمرني به - صلى الله عليه وسلم - أن ينكر أن يتخذ غير الله ولياً لأنه فاطر السموات والارض، ثم أمره أن يقول «إني أمرت أن أكون أول من أسلم» ثم أمره بما يدل على المؤاخلة بقوله «إني أخاف إن عصيت ربي - الى قوله - فقد رحمه».

﴿ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ١٥ مَنْ يُضِرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ١٦ ﴾

هذا استئناف مكرر لما قبله، وهو قدرج في الغرض المشترك بينها من أن الشرك بالله متوعد صاحبه بالعذاب وموعود تاركه بالرحمة. فقوله «أغير الله أتخذ ولياً» الآية رفض للشرك بالدليل العقلي، وقوله «قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم» الآية، رفض للشرك امثالاً لأمر الله وجلاله .

وقوله هنا «قل إني أخاف» الآية تجنب للشرك خوفاً من العقاب وطمعا في الرحمة. وقد جاءت مترتبة على ترتيبها في نفس الأمر.

وفهم من قوله «إن عصيت ربّي» أنّ الأمر له بأن يكون أول من أسلم والناهي عن كونه من المشركين هو الله تعالى .

وفي العلول عن اسم الجلالة الى قوله «ربّي» إيماء الى أنّ عصيانه أمر قبيح لأنّه ربّه فكيف يعصيه.

وأضيف العذاب الى «يوم عظيم» تهويلا له لأنّ في معناد العرب أن يطلق اليوم على يوم نصر فريق وانهزام فريق من المحاربين، فيكون اليوم تكالا على المنهزمين، إذ يكثر فيهم القتل والأسر ويسام المغلوب سوء العذاب، فلذلك «يوم» يثير من الخيال مخاوف مألوفة، ولذلك قال الله تعالى «فكذبوه فأخذهم عذاب يوم الظلّة» إنّ كان عذاب يوم عظيم ولم يقل عذاب الظلّة أنّه كان عذابا عظيما. وسيأتي بيان ذلك مفصّلا عند قوله تعالى «يوم يجمعكم ليوم الجمع» ذلك يوم التغابن «في سورة التغابن، وبهذا الاعتبار حسن جعل إضافة العذاب الى اليوم العظيم كناية عن عظم ذلك العذاب، لأنّ عظمة اليوم العظيم تستلزم عظم ما يقع فيه عرفا.

وقوله «من يصرف عنه يومئذ فقا رحمه» جملة من شرط وجزاء وقعت موقع الصفة للعذاب».

و«يصرف» مبنى للمجهول في قراءة الأكثر، على أنّه رافع لضمير العذاب أو لضمير «من» على النباة عن الفاعل. والضمير المجرور ب«عن» عائد الى «من» أي يصرف العذاب عنه، أو عائد الى العذاب، أي من يصرف هو عن العذاب، وعلى عكس هذا العود يكون عود الضمير المستتر في قوله «يصرف» .

وقرأه حبرة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب، وخلف «يصرف» — بالبناء للفاعل — على أنّه رافع لضمير «ربّي» على الفاعلية.

أمّا الضمير المستتر في «رحمته» فهو عائد الى «ربّي»، والمنصوب عائد الى «من» على كلتا القراءتين.

ومعنى وصف العذاب بمضمون جملة الشرط والجزاء، أي من وفّق الله لتجنّب أسباب ذلك العذاب فهو قد قدر الله له الرحمة ويسّر له أسبابها.

والمقصود من هذا الكلام إثبات مقابل قوله «لئن أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم» كأنه قال : أرجو إن أطلعت أن يرحمني ربي، لأن من صرف عنه العذاب ثبت له الرحمة. فجاء في إفادة هذا المعنى بطريقة المذهب الكلامي. وهو ذكر الدليل ليعلم المدلول. وهذا ضرب من الكناية وأسلوب بديع بحيث يدخل المحكوم له في الحكم بعنوان كونه فردا من أفراد العموم الذين ثبت لهم الحكم.

ولذلك عقبه بقوله «وذلك الفوز المبين». والإشارة موجّهة الى الصرف المأخوذ من قوله «من يصرف عنه» أو الى المذكور. وإنما كان الصرف عن العذاب فوزا لأنه إذا صرف عن العذاب في ذلك اليوم فقد دخل في النعيم في ذلك اليوم. قال تعالى «فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز». والمبين اسم فاعل من أبان بمعنى بان.

﴿وَلَا يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنَّ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٧﴾

عطف على الجمل المفتحة بفعل «قل» فالخطاب للنبي — صلى الله عليه وسلم —.

وهذا مؤذن بأن المشركين خوفوا النبي — صلى الله عليه وسلم — أو عرّضوا له بعزمهم على إصابته بشرّ وأذى فخاطبه الله بما يثبت نفسه وما يؤيس أعداءه من أن يسترّوه. وهنا كما حكى عن إبراهيم عليه السلام «وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا»، ومن وراء ذلك إثبات أن المتصرف المطلق في أحوال الموجودات هو الله تعالى بعد أن أثبت بالجمل السابقة أنه محدث الموجودات كلّها في السماء والأرض، فجعل ذلك في أسلوب تثبيت للرسول — صلى الله عليه وسلم — على عدم الخشية من بأس المشركين وتهديدهم وعيدهم، ووعده بحصول الخير له من أثر رضی ربه وحده عنه، وتحدي المشركين بأنهم لا يستطيعون إضراره ولا يجلبون نفعه. ويحصل منه ردّ على المشركين الذين كانوا إذا ذكروا بأن الله خالق السماوات والأرض ومن فيهن أقروا بذلك، ويزعمون أن آلهتهم تشفع عند الله وأنها تجلب الخير وتدفع

الشر، فلما أبطلت الآيات السابقة استحقاق الأصنام الإلهية لأنها لم تخلق شيئا، وأوجبت عبادة المستحق الإلهية بحق، أبطلت هذه الآية استحقاقهم العبادة لأنهم لا يملكون للناس ضرا ولا نفعا، كما قال تعالى «قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا» وقال عن إبراهيم عليه السلام «قال هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون».

وقد هيأت الجمل السابقة موقعا لهاته الجملة، لأنه إذا قرّر أن خالق الموجودات هو الله وحده لزم من ذلك أنه مقدّر أحوالهم وأعمالهم، لأن كون ذلك في دائرة قدرته أولى وأحقّ بعد كون معروضات تلك العوارض مخلوقة له. فالمعروضات العارضة للموجودات حاصلة بتقدير الله لأنه تعالى مقدّر أسبابها، واضح نظام حصولها وتحصيلها، وخالق وسائل الدواعي النفسانية إليها أو الصوارف عنها.

والمسح حقيقته وضع اليد على شيء. وقد يكون مباشرة وقد يكون بآلة، ويستعمل مجازا في إيصال شيء إلى شيء فيستعار إلى معنى الإيصال فيكثر أن يذكر معه ما هو مستعار للآلة. ويدخل عليه حرف الآلة وهو الباء كما هنا، فتكون فيه استعارتان تبعيتان إحداها في الفعل والأخرى في معنى الحرف، كما في قوله «ولا تمشوها بسوء». فالمعنى: وإن يصبك الله بضر أو وإن ينلك من الله ضر.

والضر - بضم الضاد - هو الحال الذي يؤلم الإنسان، وهو من الشر، وهو المنافر للإنسان. ويقابله النفع، وهو من الخير، وهو الملائم. والمعنى إن يقدّر الله لك الضر فهلا يستطيع أحد كشفه عنك إلا هو إن شاء ذلك، لأن مقدراته مربوطة ومحوطة بنواميس ونظم لا تصل إلى تحويلها إلا قدرة خالقها.

وقابل قوله «وإن يمسك الله بضر» بقوله «وإن يمسك بخير» مقابلة بالأعم، لأن الخير يشمل النفع وهو الملائم ويشمل السلامة من المتأف. للإشارة إلى أن المراد من الضر ما هو أعم، فكأنه قيل: إن يمسك بضر وشر وإن يمسك بنفع وخير، ففي الآية احتباك. وقال ابن عطية: ناب الضر في هذه الآية مناب الشر والشر أعم وهو مقابل الخير. وهو من الفصاحة عدول عن قانون التكلف والصنعة، فإن من باب التكلف

أن يكون الشيء مقترنا بالذي يختص به ونظر هذا بقوله تعالى « إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وإنك لا تظلم فيها ولا تضحي ». اهـ.

وقوله « فهو على كل شيء قدير » جعل جوابا للشرط لأنه علة الجواب المحذوف والجواب المذكور قبله، إذ التقدير : وإن يمسك بخير فلا مانع له لأنه على كل شيء قدير في الضر والنفع. وقد جعل هذا العموم تمهيدا لقوله بعده « وهو القاهر فوق عباده ».

﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ١٨ ﴾

هذه الجملة معطوفة على جملة « وإن يمسك الله بضر » الآية، والمناسبة بينهما أن مضمون كليهما يطل استحقاق الأصنام العبادة. فالآية الأولى أبطلت ذلك بنفي أن يكون للأصنام تصرف في أحوال المخلوقات، وهذه الآية أبطلت أن يكون غير الله قاهرا على أحد أو خيرا أو عالما بإعطاء كل مخلوق ما يناسبه، ولا جرم أن الإله تجب له القدرة والعلم، وهما جماع صفات الكمال، كما تجب له صفات الأفعال من نفع وضر وإحياء وإماتة، وهي تعلقات للقدرة أطلق عليها اسم الصفات عند غير الأشعري نظرا للعرف، وأدخلها الأشعري في صفة القدرة لأنها تعلقات لها، وهو التحقيق.

ولذلك تنزل هذه الآية من التي قبلها منزلة التعميم بعد التخصيص لأن التي قبلها ذكرت كمال تصرفه في المخلوقات وجاءت به في قالب تثبيت الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما قدّمنا، وهذه الآية أوعت قدرته على كل شيء وعلمه بكل شيء، وذلك أصل جميع الفعل والصنع.

والقاهر الغالب المَكْرَه الذي لا يفلت من قدرته من عُدِّي إليه فعل القهر. وقد أفاد تعريف الجزأين القصر، أي لا قاهر إلا هو، لأن قهر الله تعالى هو القهر الحقيقي الذي لا يجد المهفور منه ملاذًا، لأنه قهر بأسباب لا يستطيع أحد خلق ما يدافعها. ومما يشاهد منها دوما النوم وكذلك الموت. سبجان من قهر العباد بالموت.

و«فوق» ظرف متعلق ب«القاهر»، وهو استعارة تمثيلية لحالة القاهر بأنه كالذي يأخذ المغلوب من أعلاه فلا يجد معالجة ولا حراكا. وهو تمثيل بديع ومنه قوله تعالى حكاية عن فرعون «وانّا فوقهم قاهرون».

ولا يفهم من ذلك جهة هي في علوّ كما قد يتوهم، فلا تعدّ هذه الآية من المتشابهات.

والعباد: هم المخلوقون من المقلّاء، فلا يقال للدوابّ عباد الله، وهو في الأصل جمع عبد لكن الاستعمال خصّه بالمخلوقات، وخصّ العبيد بجمع عبد بمعنى المملوك.

ومعنى القهر فوق العباد أنّه خالق ما لا يدخل تحت قدرهم بحيث يوجد ما لا يريدون وجوده كالموت، ويمنع ما يريدون تحصيله كالولد العقيم والجهل بكثير من الأشياء، بحيث إنّ كلّ أحد يجد في نفسه أمورا يستطيع فعلها وأمورا لا يستطيع فعلها وأمورا يفعلها تارة ولا يستطيع فعلها تارة، كالمشي لمن خدّرت رجليه، فيعلم كلّ أحد أنّ الله هو خالق القدر والاستطاعات لأنّه قد يمنعه، ولأنّه يخلق ما يخرج عن مقدور البشر، ثم يقيس العقل عوالم الغيب على عالم الشهادة. وقد خلق الله العناصر والقوى وسلّط بعضها على بعض فلا تستطيع المدافعة إلّا ما خولها الله.

والحكيم: المحكم المتقن للمصنوعات، فعيل بمعنى مفعول، وقد تقدّم في قوله «فاعلموا أنّ الله عزيز حكيم» في سورة البقرة وفي مواضع كثيرة.

والخبير: بمبالغة في اسم الفاعل من (خبّر) المتعدي، بمعنى (علم)، يقال: خبر الأمر، إذا علمه وجربّه. وقد قيل: إنّهُ مشتقّ من الخبر لأنّ الشيء إذا علم أمكن الإخبار به.

﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ﴾

انتقال من الاستدلال على إثبات ما يليق بالله من الصفات، الى إثبات صدق رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - والى جعل الله حكما بينه وبين مكذبيه، فالجملة استئناف ابتدائي، ومناسبة الانتقال ظاهرة.

روى الواحدى في أسباب النزول عن الكلبي: أن رؤساء مكة قالوا : يا محمد ما نرى أحدا مصدقك بما تقول، وقد سألنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أن ليس عندهم ذكرك ولا صفتك فأرنا من يشهد أنك رسول الله. فنزلت هذه الآية .

وقد ابتدئت المحاوره بأسلوب إلقاء استفهام مستعمل في التقرير على نحو ما يتيته عند قوله تعالى « قل لمن ما في السماوات والارض » ومثل هذا الأسلوب لإعداد السامعين لتلقي ما يرد بعد الاستفهام.

(وأي) اسم استفهام يطلب به بيان أحد المشتركات فيما أضيف إليه هذا الاستفهام، والمضاف إليه هنا هو شيء المفسر بأنه من نوع الشهادة.

(وشيء) اسم عام من الأجناس العالية ذات العموم الكثير، قيل : هو الموجود، وقيل : هو ما يعلم ويصح وجوده. والأظهر في تعريفه أنه الأمر الذي يعلم. ويجري عليه الإخبار سواء كان موجودا أو صفة موجود أو معنى يتمثل ويتحاور فيه، ومنه قوله تعالى « فقال الكافرون هذا شيء عجيب إذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد ».

وقد تقدم الكلام على مواقع حسن استعمال كلمة (شيء) ومواقع ضعفها عند قوله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » في سورة البقرة.

و«أكبر» هنا بمعنى أقوى وأعدل في جنس الشهادات، وهو من إطلاق ما مدلوله عظم الذات على عظم المعنى، كقوله تعالى « ورضوان من الله أكبر » وقوله « قل قتال فيه كبير ». وقد تقدم في سورة البقرة.

وقوة الشهادة بقوة اطمئنان النفس إليها وتصديق مضمونها.

وقوله «شهادة» تمييز لنسبة الأكرية الى الشيء فصار ماصدق الشيء بهذا التمييز هو الشهادة. فالمعنى: آية شهادة هي أصدق الشهادات، فالاستفهام عنه «بأي» فرد من أفراد الشهادات يطلب علم أنه أصدق أفراد جنسه.

والشهادة تقدم بيانها عند قوله تعالى « شهادة بينكم » في سورة المائدة.

ولما كانت شهادة الله على صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - غير معلومة للمخاطبين المكذّبين بأنه رسول الله، صارت شهادة الله عليهم في معنى القسم على نحو قوله تعالى « ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين » أي أن تُشهد الله على كذب الزوج، أي أن تحلف على ذلك بسم الله، فإن لفظ (أشهد الله) من صيغ القسم إلاّ أنه إن لم يكن معه معنى الإشهاد يكون مجازاً مرسلًا، وإن كان معه معنى الإشهاد كما هنا فهو كناية عن القسم مراد منه معنى لإشهاد الله عليهم، وبذلك يظهر موقع قوله « الله شهيد بيني وبينكم »، أي أشهده عليكم. وقريب منه ما حكاه الله عن هود « قال إنني أشهد الله ».

وقوله « قل الله شهيد بيني وبينكم » جواب للسؤال، ولذلك فصلت جملته المصدرّة بـ « قل ». وهذا جواب أمر به المأمور بالسؤال على معنى أن يسأل ثم يبادر هو بالجواب لكون المزداد بالسؤال التّقرير وكون الجواب ممّا لا يسع المقرّر إنكاره، على نحو ما بيّناه في قوله « قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله ».

ووقع قوله « الله شهيد بيني وبينكم » جواباً على لسانهم لأنّه مرتّب على السؤال وهو المقصود منه فالتقدير : قل شهادة الله أكبر شهادة، فالله شهيد بيني وبينكم، فحلف المرتّب عليه لدلالة المرتّب إيجازاً كما هو مقتضى جزالة أسلوب الإلجاء والجلل. والمعنى : أني أشهد الله الذي شهادته أعظم شهادة أني أبلغتكم أنّه لا يرضى بأن تشركوا به وأنذرتكم.

وفي هذه الآية ما يقتضي صحة إطلاق اسم (شيء) على الله تعالى لأنّ قوله « الله شهيد » وقع جواباً عن قوله « أي شيء » فاقترض إطلاق اسم (شيء) خبراً عن الله تعالى وإن لم يدلّ صريحاً. وعليه فلو أطلقه المؤمن على الله تعالى لما كان في إطلاقه تجاوز للأدب ولا إثم. وهذا قول الأشعرية خلافاً لجهنم بن صفوان وأصحابه.

ومعنى « شهيد بيني وبينكم » أنّه لما لم تنفعهم الآيات والنذر فیرجعوا عن التّكذيب والمكابرة لم يبق إلاّ أن يكلهم الى حساب الله تعالى. والمقصود : إنذارهم بعذاب الله في

الدنيا والآخرة. ووجه ذكر « بيني وبينكم » أن الله شهيد له، كما هو مقتضى السياق. فمعنى البين أن الله شهيد للرسول - صلى الله عليه وسلم - بالصدق لردّ إنكارهم رسالته كما هو شأن الشاهد في الخصومات.

وقوله « وأوحى إلى هذا القرآن » عطف على جملة « الله شهيد بيني وبينكم »، وهو الأهمّ فيما أقسم عليه من إثبات الرسالة. وينطوي في ذلك جميع ما أبلغهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - وما أقامه من الدلائل. فعطف « وأوحى إليّ هذا القرآن » من عطف الخاصّ على العام، وحذف فاعل الوحي وبني فعله للمجهول للعلم بالفاعل الذي أوحاه إليه وهو الله تعالى.

والإشارة بهذا القرآن، إلى ما هو في ذهن المتكلم والسامع. وعطف البيان بعد اسم الإشارة يبيّن المقصود بالإشارة.

واقصر على جعل علّة نزول القرآن للندارة دون ذكر البشارة لأنّ المخاطبين في حال مكابرتهم التي هي مقام الكلام لا يناسبهم إلاّ الإنذار، فغاية القرآن بالنسبة إلى حالهم هي الإنذار، ولذلك قال « لأنذركم به » مصرّحاً بضمير المخاطبين. ولم يقل : لأنذره، وهم المقصود ابتداء من هذا الخطاب وإن كان المعطوف على ضميرهم ينذر ويشتر. على أنّ لام العلة لا تؤذن بالانحصار العلة في مدخولها إذ قد تكون للفعل المعدّى بها علل كثيرة.

« ومن بلغ » عطف على ضمير المخاطبين، أي ولأنذر به من بلغه القرآن وسمعه ولو لم أضافه بالدعوة، فحلف بضمير النصب الرابط للصلة لأنّ حلفه كثير حسن، كما قال أبو علي الفارسي.

وعصم من « وصلتها يشمل كلّ من يبلغه القرآن في جميع العصور.

﴿ أَفَتُنْكُمُ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بِرَبِّي مُّتَمَّ تَشْرِكُونَ ١٩ ﴾

جملة مستأنفة من جملة القول المأمور بأن يقوله لهم.

فهي استئناف بعد جملة « أي شيء أكبر شهادة ». خصّ هذا بالذكر لأنّ نفي الشريك لله في الإلهية هو أصل الدعوة الإسلامية فيبد أن قرّهم أن شهادة الله أكبر شهادة وأشهد الله على نفسه فيما بلغ، وعليهم فيما عرضوا وكابروا؛ استأنف استئنافاً على طريقة الإنكار استقصاء في الإعذار لهم فقال : أتشهدون أنتم على ما أصررتم عليه أن مع الله آلهة أخرى كما شهدت أنا على ما دعوتكم إليه، والمقررّ عليه هنا أمر ينكرونه بدلالة المقام.

ولمّا جعل الاستفهام المستعمل في الإنكار عن الخبر المؤكّد به، ولام الابتداء ليفيد أن شهادتهم هذه ممّا لا يكاد يصدّق السامعون أنهم يشهدونها لاستبعاد صدورها من عقلاء، فيحتاج المخبر عنهم بها إلى تأكيد خبره بمؤكّدين فيقول : إنهم يشهدون أن مع الله آلهة أخرى، فهناك يحتاج مخاطبهم بالإنكار إلى إدخال أداة الاستفهام الإنكاري على الجملة التي من شأنها أن يحكى بها خبرهم، فيفيد مثل هذا التركيب إنكارين : أحدهما صريح بأداة الإنكار، والآخر كإثباتي بلازم تأكيد الإخبار لغرابة هذا الزعم بحيث يشكّ السامع في صلوره منهم.

ومعنى « لتشهدون » لدّعونا دعوى تحقّقونها تحقيقاً يشبه الشهادة على أمر محقّق الوقوع، فإطلاق « تشهدون » مشاكلة لقوله « قل الله شهيد بيني وبينكم ».

والآلهة جمع إله، وأجري عليه الوصف بالتأنيث تشبيهاً على أنّها لا تعقل فإنّ جمع غير العاقل يكون وصفه كوصف الواحدة المؤنثة.

وقوله « قل لا أشهد » جواب للاستفهام الذي في قوله « أن أنتم لتشهدون » لأنّه بتقدير : قل أن أنتم، ووقعت المبادرة بالجواب بتبريء المتكلّم من أن يشهد بذلك لأنّ جواب المخاطبين عن هذا السؤال معلوم من حالهم أنهم مقرّون به فأعرض عنهم بعد سؤالهم كأنه يقول : دعنا من شهادتكم وخلوا شهادتي فإنّي لا أشهد بذلك.

ونظير هذا قوله تعالى « فإن شهدوا فلا تشهد معهم ».

وجملة «قل إنما هو إله واحد» بيان لجملة «لا أشهد» فلذلك فصلت لأنها بمنزلة عطف البيان، لأن معنى لا أشهد بأن معه آلهة هو معنى أنه إله واحد، وأعيد فعل القول لتأكيد التبليغ.

وكلمة (إنما) أفادت الحصر، أي هو المخصوص بالوحدانية. ثم بالغ في إثبات ذلك بالتبريء من ضده بقوله «وإنني بريء مما تشركون». وفيه قطع للمجادلة معهم على طريقة المتاركة.

و(ما) في قوله «مما تشركون» يجوز كونها مصدرية، أي من إشراككم. ويجوز كونها موصولة، وهو الأظهر، أي من أصنامكم التي تشركون بها، وفيه حذف العائد المجزور لأن حرف الجر المحذوف مع العائد متعين تقديره بلا لبس، وذلك هو ضابط جواز حذف العائد المجزور، كقوله تعالى «أنسجد لما تأمرنا» أي بتعظيمه، وقوله تعالى «فاصدع بما تؤمر» أي بالجهر به. وظاهر كلام التسهيل أن هذا ممنوع، وهو غفلة من مؤلفه اغتر بها بعض شراح كتبه.

﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ يَعْرِفُونَهُ وَكَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ
الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ 20

جملة مستأنفة انتقل بها أسلوب الكلام من مخاطبة الله المشركين على لسان الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى إخبار عام كسائر أخبار القرآن. أظهر الله دليلاً على صدق الرسول فيما جاء به بعد شهادة الله تعالى التي هي قوله «قل الله شهيد بيني وبينكم»، فإنه لمّا جاء ذكر القرآن هنالك وقع هذا الانتقال للاستشهاد على صدق القرآن المتضمن صدق من جاء به، لأنه هو الآية المعجزة العامة الدائمة. وقد علمت أننا أن الواحدي ذكر أن رؤساء المشركين قالوا للنبي - صلى الله عليه وسلم - قد سألتنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أن ليس عندهم ذكر ولا صفتك إلى آخره؛ فإذا كان كذلك كان التعرض لأهل الكتاب هنا باطلاً لما قالوه أنه ليس عندهم ذكر النبي ولا صفته، أي فهم

وأنتم سواء في جحد الحق، وإن لم تجعل الآية مشيرة إلى ما ذكر في أسباب النزول تعيين أن تجعل المراد بالذين آتيناهم الكتاب بعض أهل الكتاب، وهم المنصفون منهم مثل عبد الله بن سلام ومخيريق، فقد كان المشركون يقدرون أهل الكتاب ويقنون بعلمهم وربما اتبع بعض المشركين دين أهل الكتاب وأقلعوا عن الشرك مثل ورقة بن نوفل، فلذلك كانت شهادتهم في معرفة صحة الدين موثوقا بها عندهم إذا أدوها ولم يكتوها. وفيه تسجيل على أهل الكتاب بوجوب أداء هذه الشهادة الى الناس.

فالضمير المنصوب في قوله « يعرفونه » عائد الى القرآن الذي في قوله « وأوحى إليّ هذا القرآن ». والمراد أنهم يعرفون أنه من عند الله ويعرفون ما قصته مما أخبرت به كتبهم، ومن ذلك رسالة من جاء به، وهو محمد - صلى الله عليه وسلم - لما في كتبهم من البشارة به. والمراد بالذين أوتوا الكتاب علماء اليهود والنصارى كقوله تعالى « قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ».

والتشبيه في قوله « كما يعرفون أبناءهم » تشبيه المعرفة بالمعرفة. فوجه الشبه هو التحقق والجزم بأنه هو الكتاب الموعود به، وإنما جعلت المعرفة المشبه بها هي معرفة أبنائهم لأن المرء لا يفضل عن معرفة شخص ابنه وذاته إذا لقيه وأنه هو ابنه المعروف، وذلك لكثرة ملازمة الأبناء آباءهم عرفا.

وقيل : إن ضمير « يعرفونه » عائد الى التوحيد المأخوذ من قوله « إنما هو إله واحد »، وهذا بعيد. وقيل : الضمير عائد الى النبي - صلى الله عليه وسلم - مع أنه لم يجر له ذكر فيما تقدم صريحا ولا تأويلا. ويقتضي أن يكون المخاطب غير الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو غير مناسب على أن في عوده إلى القرآن غنية عن ذلك مع زيادة إثباته بالحجة وهي القرآن.

وقوله « الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون » استئناف لزيادة إفصاح تصلب المشركين وإصرارهم، فهم المراد بالذين خسروا أنفسهم كما أريناوا بنظيره السابق الواقع بعد قوله « ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ». فهذا من التكرير للتسجيل وإقامة الحجة وقطع المعلرة، وأنهم مصرون على الكفر حتى ولو شهد بصدق الرسول

أهل الكتاب، كقوله « قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم ». وقيل : أريد بهم أهل الكتاب، أي الذين كسبوا الشهادة، فيكون « الذين خسروا » بدلا من « الذين آتيناهم الكتاب ».

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴾

عطف على جملة «الذين خسروا أنفسهم». فالمراد بهم المشركون مثل قوله «ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه». وقد تقدّم نظيره في سورة البقرة. والمراد بافتراءهم عقيدة الشرك في الجاهلية بما فيها من تكاذيب، ويتكذّبهم الآيات تكذيبهم القرآن بعد البعثة. وقد جعل الآتي بوحدة من هاتين الخصلتين أظلم الناس فكيف بمن جمعوا بينهما.

وجملة «إنه لا يفلح الظالمون» تذييل، فلذلك فصلت، أي إذا تحقق أنهم لا أظلم منهم فهم غير مفلحين، لأنه لا يفلح الظالمون فكيف بمن بلغ ظلمه النهاية، فاستغنى بذكر العلة عن ذكر المعلول.

وموقع (إن) في هذا المقام يفيد معنى التعليل للجملة المحلوقة، كما تقرر في كلام عبد القاهر. وموقع ضمير الشأن معها أفاد الاهتمام بهذا الخبر اهتمام تحقيق لتقع الجملة الواقعة تفسيرا له في نفس السامع موقع الرسوخ.

والافتراء الكذب المتعمد. وقوله «كذبا» مصدر مؤكد له، وهو أعم من الافتراء. والتأكيد يحصل بالأعم، كما قدمناه في قوله تعالى «ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب» في سورة المائدة، وقد نفى فلاحهم فعم كل فلاح في الدنيا والآخرة، فإن الفلاح المعتد به في نظر الدين في الدنيا هو الإيمان والعمل، وهو سبب فلاح الآخرة.

﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا آيِنَ شَرِّكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَنْتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا

وَاللَّهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ أَنْظِرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ٢٤ ﴿

عطف على جملة «ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا»، أو على جملة «إنه لا يفلح الظالمون»، فإن مضمون هذه الجمل المعطوفة له مناسبة بمضمون جملة «ومن أظلم ومضمون جملة «إنه لا يفلح الظالمون»، لأن مضمون هذه من آثار الظلم وآثار عدم الفلاح، ولأن مضمون الآية جامع للتهديد على الشرك والتكذيب ولإثبات الحشر وإبطال الشرك.

وانتصب «يوم» على الظرفية، وعامله محذوف، والأظهر أنه يقدر مما ندلّ عليه المعطوفات وهي : نقول، أو قالوا، أو كذبوا، أو ضلّ، وكلّها صالحة للدلالة على تقدير المحذوف، وليست تلك الأفعال متعلّقا بها الطرف بل هي دلالة على المتعلّق المحذوف، لأن المقصود تهويل ما يحصل لهم يوم الحشر من الفتنة والاضطراب الناشين عن قول الله تعالى لهم «أين شركاءكم»، وتصوير تلك الحالة المهولة.

وقدر في الكشاف الجواب مما دلّ عليه مجموع الحكاية. وتقديره : كان ما كان، وأنّ حلفه مقصود به الإبهام الذي هو داخل في التخويف. وقد سلك في هذا ما اعتاده أئمة البلاغة في تقدير المحذوفات من الأجوبة والمتعلّقات. والأحسن عندي أنه إنّما يصار الى ذلك عند عدم الدليل في الكلام على تعيين المحذوف وإلاّ فقد يكون التخويف والتهويل بالتفصيل أشدّ منه بالإبهام إذا كان كلّ جزء من التفصيل حاصلا به تخويف. وقدّر بعض القسرين : اذكر يوم نحشرهم. ولا نكتة فيه. وهناك تقديرات أخرى لبعضهم لا ينبغي أن يعرج عليها.

والضمير المنصوب في «نحشرهم» يعود الى «من افترى على الله كذبا» أو الى «الظالمون» إذ المقصود بذلك المشركون، فيؤذن بمشركين ومشرك بهم. وللتبيه على أنّ الضمير عائد الى المشركين وأصنامهم جيء بقوله «جميعا» ليدلّ على قصد الشمول، فإنّ

شمول الضمير لجميع المشركين لا يتردد فيه السامع حتى يحتاج الى تأكيده باسم الإحاطة والشمول، فتعين أن ذكر «جميعا» قصد منه التنبيه على أن الضمير عائد إلى المشركين وأصنامهم، فيكون نظير قوله «ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا مكانكم أنتم وشركاؤكم» وقوله «ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله . وانتصب «جميعا» هنا على الحال من الضمير.

والمقصود من حشر أصنامهم معهم أن تظهر مذلة الأصنام وعدم جدواها كما يحشر الغالب أسرى قبيلة ومعهم من كانوا ينتصرون به، لأنهم لو كانوا غائبين لظنوا أنهم لو حضروا لشقوا، أو أنهم شغلوا عنهم بما هم فيه من الجلالة والتعظيم، فإن الأسرى كانوا قد يأملون حضور شفائهم أو من يفاديهم. قال النابغة :

يأملن رحلة نصر وابن سيار

وعطف «نقول» بهم «لأن» القول متأخر عن زمن حشرهم بمهلة لأن حصّة انتظار المجرم ماسيحل به أشد عليه، ولأن في إهمال الاشتغال بهم تحقيرا لهم. وتقيد «ثم» مع ذلك الترتيب الرتيب .

وصرح به الذين أشركوا، لأنهم بعض ما شمله الضمير، أي ثم نقول للذين أشركوا من بين ذلك الجمع.

وأصل السؤال (بأين) أنه استفهام عن المكان الذي يحل فيه المسند إليه، نحو : أين بيتك، وأين تذهبون. وقد يسأل بها عن الشيء الذي لا مكان له، فيراد الاستفهام عن سبب عنده، كقول أبي سعيد الخدري لمرwan بن الحكم حين خرج يوم العيد فقصد المنبر قبل الصلاة «أين تقديم الصلاة». وقد يسأل (بأين) عن عمل أحد كان مرجوا منه، فإذا حضر وقته ولم يحصل منه يسأل عنه (بأين)، كأن السائل يبحث عن مكانه تنزيلا له منزلة الغائب المجهول مكانه ؛ فالسؤال «أين» هنا عن الشركاء المزعومين وهم حاضرون كما دلّت عليه آيات أخرى. قال تعالى «احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله».

والاستفهام تويخي عما كان المشركون يزعمونه من أنها تشفع لهم عند الله، أو أنها تنصرهم عند الحاجة، فلما رأوها لا غناء لها قيل لهم : أين شركاؤكم، أي أين عملهم فكأنهم غُيِبَ عنهم.

وأضيف الشركاء إلى ضمير المخاطبين إضافة اختصاص لأنهم الذين زعموا لهم الشركة مع الله في الإلهية فلم يكونوا شركاء إلا في اعتقاد المشركين، فلذلك قيل «شركاؤكم». وهذا كقول أحد أبطال العرب لعمر بن معد يكرب لما حدث عمرو في جمع أنه قتله، وكان هو حاضرا في ذلك الجمع، فقال له «مهلاً أبا ثور قتيلك بسم»، أي المزعوم أنه قتيلك.

ووصفوا به الذين كتمت زعمون، تكذبا لهم ؛ وحذف المفعول الثاني لزعمون، ليعم كل ما كانوا يزعمونه لهم من الإلهية والنصر والشفاعة ؛ أما المفعول الأول فحذف على طريقة حذف عائد الصلة المنصوب.

والزعم : ظن يميل إلى الكذب أو الخطأ أو لغرابته يتهم صاحبه، فيقال : زعم، بمعنى أن عهدته الخبر عليه لا على الناقل، وتقدم عند قوله تعالى «ألم تر إلى الذين يزعمون» الآية في سورة النساء. وتأتي زيادة بيان لمعنى الزعم عند قوله تعالى «زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا» في سورة التغابن.

وقوله «ثم لم تكن فتنتهم» عطف على جملة «ثم تقول» و(ثم) للترتيب الرتبي وهو الانتقال من خبر إلى خبر أعظم منه.

والفتنة أصلها الاختبار، من قولهم : فتن الذهب إذا اختبر خلوصه من الثلث. وتطلق على اضطراب الرأي من حصول خوف لا يصبر على مثله، لأن مثل ذلك يدل على مقدار ثبات من يناله، فقد يكون ذلك في حالة العيش ؛ وقد يكون في البغض والحب ؛ وقد يكون في الاعتقاد والتفكير وارتباك الأمور. وقد تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى «إنما نحن فتنة فلا تكفر» في سورة البقرة.

وبدلتهم هنا استثنى منها «أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين»، فذلك القول إما أن

يكون من نوع ما استثنى هو منه المحلوف في تفرغ الاستثناء، فيكون المستثنى منه من الأقوال الموصوفة بأنها فتنة. فالتقدير : لم يكن لهم قول هو فتنة لهم إلا قولهم « والله ربنا ما كنا مشركين ».

وإنما أن يكون القول المستثنى دالاً على فتنهم، أي على أنهم في فتنة حين قالوه. وأياً ما كان فقولهم « والله ربنا ما كنا مشركين » متضمن أنهم مفتونون حينئذ. وعلى ذلك تحتمل الفتنة أن تكون بمعنى اضطراب الرأي والحيرة في الأمر، ويكون في الكلام إيجاز. والتقدير : فافتنوا في ماذا يجيبون، فكان جوابهم أن قالوا « والله ربنا ما كنا مشركين » فعدل عن المقدّر إلى هذا التركيب لأنه قد علم أن جوابهم ذلك هو فتنهم لأنه أنرها ومظهرها.

ويحتمل أن يراد بالفتنة جوابهم الكاذب لأنه يفضي إلى فتنة صاحبه، أي تجريب حالة نفسه.

ويحتمل أن تكون أطلقت على معناها الأصلي وهو الاختبار. والمراد به السؤال لأن السؤال اختبار عما عند المسؤول من العلم، أو من الصدق وضده، ويتعين حينئذ تقدير مضاف، أي لم يكن جواب فتنهم، أي سؤالهم عن حال إشراكهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين.

وقرأ الجمهور « لم تكن » - بناء ثأنيث حرف المضارعة - . وقرأه حمزة، والكسائي، ويعقوب - بياء المضارعة للغائية - باعتبار أن « قالوا » هو اسم (كان).

وقرأ الجمهور « فتنهم » - بالنصب - على أنه خبر (كان)، فتكون (كان) ناقصة واسمها « إلا أن قالوا » وإنما أخر عن الخبر لأنه محصور.

وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وحفص عن عاصم - بالرفع - على أنه اسم (كان) و« أن قالوا » خبر (كان)، فتجعل (كان) تامة. والمعنى لم توجد فتنة لهم إلا قولهم « والله ربنا ما كنا مشركين »، أي لم تقع فتنهم إلا أن نفوا أنهم أشركوا.

وجه اتصال الفعل بعلامة مضارعة للمؤنث على قراءة نصب « فتنهم » هو أن

فاعله مؤنث تقديرًا، لأنّ القول المنسب من (أن) وصلتها من جملة الفتحة على أحد التأويلين. قال أبو علي الفارسي : وذلك نظير التأنيث في اسم العدد في قوله تعالى « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها »، لأنّ الأمثال لما كانت في معنى الحسنات أتت اسم عددها.

وقرأ الجمهور «ربّنا» - بالجر - على الصفة لاسم الجلالة. وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف - بالنصب - على النداء بحذف حرفه.

وذكرهم الربّ بالإضافة الى ضميرهم مبالغة في التنصّل من الشرك، أي لا ربّ لنا غيره. وقد كذبوا وحلفوا على الكذب جرياً على ستمهم الذي كانوا عليه في الحياة، لأنّ المرء يحشر على ما عاش عليه، ولأنّ الحيرة والدهش الذي أصابهم خيل إليهم أنّهم يموتون على الله تعالى فيتخلّصون من العقاب. ولا مانع من صدور الكذب مع ظهور الحقيقة يومئذ، لأنّ الحقائق تظهر لهم وهم يحسبون أنّ غيرهم لا تظهر له، ولأنّ هذا إختبار منهم عن أمر غائب عن ذلك اليوم فلأنّهم أخبروا عن أمورهم في الدنيا:

وفي صحيح البخاري: أنّ رجلاً قال لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ، فذكر منها قوله « ولا يكتُمون الله حديثاً » وقوله « والله ربّنا ما كنّا مشركين ». فقد كنتموا في هذه الآية. فقال ابن عباس: إنّ الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فيقول المشركون تعالوا نقل: ما كنّا مشركين، فيختم على أفواههم فتنتطق أيديهم، فعند ذلك عرفوا أنّ الله لا يكتم حديثاً.

وقوله « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » جعل حالهم المتحدّث عنه بمنزلة المشاهد، لصدوره عمّن لا خلاف في أخباره، فلذلك أمر سامعه أو أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - بما يدلّ على النظر إليه كأنّه شاهد حاضر.

والأظهر أنّ « كيف » لمجرد الحال غير دالّ على الاستفهام. والنظر الى الحالة هو النظر إلى أصحابها حين تكيفهم بها. وقد تقدّمت له نظائر منها قوله تعالى « انظر كيف يفترون على الله الكذب » في سورة النساء. وجعل كثير من المفسّرين النظر هنا نظراً

قليلاً فإنه يجيء كما يجيء فعل الرؤية فيكون معلقاً عن العمل بالاستفهام، أي تأمل جواب قول القائل «كيف يفترون على الله الكذب» تجله جواباً واضحاً بيّناً.

ولأجل هذا التحقّق من خبر حشرهم عبّر عن كذبهم الذي يحصل يوم الحشر بصيغة الماضي في قوله «كذبوا على أنفسهم». وكذلك قوله «وضلّ عنهم ما كانوا يفترون».

وفعل (كذب) يعدّى بحرف (على) إلى من يخبر عنه الكاذب كذباً مثل تعدّيته في هذه الآية، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم - من كذب على معتمداً فليتبوأ مقعده من النار، وأمّا تعدّيته إلى من يخبره الكاذب خبراً كذباً في نفسه، يقال: كذبتك، إذا أخبرك بكذب.

وضلّ بمعنى غاب كقوله تعالى «إذا ضللتنا في الأرض»، أي غيبتنا فيها بالدفن. و«ما» موصولة و«يفترون» صلتها، والعائد محذوف، أي يختلقونه وما صدق ذلك هو شركاؤهم. والمراد: غيبة شفاعتهم ونصرهم لأن ذلك هو المأمول منهم فلمّا لم يظهر شيء من ذلك نزل حضورهم مترلة الغيبة، كما يقال: أُخِلّت وغاب نصيرك، وهو حاضر.

﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلًّا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ ٢٥

عطف جملة ابتدائية على الجملة الابتدائية التي قبلها من قوله «الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون».

والضمير المجرور بـ«من» التبعية حائد إلى المشركين الذين الحديث معهم وعنهم ابتداء من قوله «ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون»، أي ومن المشركين من يستمع إليك. وقد انتقل الكلام إلى أحوال خاصة عقلاؤهم الذين يربأون بأنفسهم عن أن يقابلوا دعوة

الرسول - صلى الله عليه وسلم - بمثل ما يقابله به سفهاؤهم من الإعراض التام، وقولهم قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا قمر ومن بيننا وبينك حجاب. ولكن هؤلاء العقلاء يتظاهرون بالحلم والأناة والإنصاف ويختلون للدهماء أنهم قادرون على مجادلة الرسول - عليه الصلاة والسلام - وإبطال حججه ثم ينهون الناس عن الإيمان. روى الواحدى عن ابن عباس أنه سمى من هؤلاء أبا سفيان بن حرب، وعتبة وشيبة ابني ربيعة، وأبا جهل، والوليد بن المغيرة، والنضر بن الحارث، وأمية وأبياً ابني خلف، اجتمعوا الى النبي - صلى الله عليه وسلم - يستمعون القرآن فلما سمعوه قالوا للنضر: ما يقول محمد فقال: والذي جعلها بيته (يعني الكعبة) ما أدري ما يقول إلا أنني أرى تحرك شفثيه فما يقول إلا أساطير الأولين مثل ما كنت أحدثكم عن القرون الماضية. يعني أنه قال ذلك مكابرة منه للحق وحسدا للرسول - عليه الصلاة والسلام - وكان النضر كثير الحديث عن القرون الأولى. وكان يحدث قريشا عن أقاصيص العجم، مثل قصة (رستم) و(إسفنديار) فيستلمحون حديثه، وكان صاحب أسفار الى بلاد الفرس، وكان النضر شديد البغضاء للرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو الذى أهدر الرسول - عليه الصلاة والسلام - دمه فقتل يوم فتح مكة. وروى أن أبا سفيان قال لهم: إنني لأراه حقاً. فقال له أبو جهل: كلا. فوصف الله حالهم بهذه الآية. وقد نفع الله أبا سفيان بن حرب بكلمته هذه، فأسلم هو دونهم ليلة فتح مكة وثبت له فضيلة الصحبة وصهر النبي - صلى الله عليه وسلم - ولزوجه هند بنت عتبة بن ربيعة.

والأكنة جمع كنان - بكسر الكاف - (أفعلة) يتعين في (فعال) المكسور الفاء إذا كان عينه ولامه مثلين. والكنان: الغطاء، لأنه يكن الشيء، أي يستره. وهي هنا تخيل لأنه شبهت قلوبهم في عدم خلوص الحق إليها بأشياء محجوبة عن شيء. وأثبت لها الأكنة تخيلاً، وليس في قلب أحدهم شيء يشبه الكنان.

وأسند جعل تلك الحالة في قلوبهم إلى الله تعالى لأنه خلقهم على هذه الخصلة الذميمة والتعقل المنحرف، فهم لهم عقول وإدراك لأنهم كسائر البشر، ولكن أهواءهم تخير لهم المنع من اتباع الحق، فلذلك كانوا مخاطبين بالإيمان مع أن الله يعلم أنهم

لا يؤمنون إذ كانوا على تلك الصفة، على أن خطاب التكليف عام لا تعين فيه لأناس ولا استثناء فيه لأناس. فالجعل بمعنى الخلق وليس للتحويل من حال الى حال. وقد مات المسمون كلهم على الشرك عدا أبا سفيان فإنه شهد حيثئذ بأن ما سمعه حق، فدلّت شهادته على سلامة قلبه من الكنان.

والضمير المنصوب في «أن يفقهوه» عائد الى القرآن المفهوم من قوله «يستمع اليك». وحذف حرف الجر. والتقدير: من أن يفقهوه، ويتعلّق بـ«أكتة» لما فيه من معنى المنع، أي أكتة تمنع من أن يفهموا القرآن.

والوقر... بفتح الواو- الصمم الشديد ونعله كوعد ووجد يستعمل قاصرا، يقال: وقرت أذنه، ومتعدّيا يقال: قر الله أذنه فوقرت. والوقر مصدر غير قياسي (لوقرت) أذنه، لأنّ قياس مصدره تحريك القاف، وهو قياسي (لوقر) المتعدّي، وهو مستعار لعدم فهم المسموعات. جعل عدم الفهم بمنزلة الصمم ولم يذكر للوقر متعلّق يدلّ على المنوع يقر آذانهم لظهور أنّه من أن يسمعه، لأنّ الوقر مؤذن بذلك، ولأنّ المراد السمع المجازي وهو العلم بما تضمنته المسموع.

وقوله «على قلوبهم»، وقوله «في آذانهم» يتعلّقان بـ«جعلنا». وقدّم كلّ منهما على مفعول «جعلنا» للتنبيه على تعلّقه به من أول الأمر.

فإن قلت: هل تكون هاته الآية حجة للذين قالوا من علمائنا: إن إعجاز القرآن بالصرّفة، أي أعجز الله المشركين عن معارضته بأن صرفهم عن محاولة المعارضة لتقوم الحجة عليهم، فتكون الصرّفة من جملة الأكتة التي جعل الله على قلوبهم.

قلت: لم يحتج بهذه الآية أصحاب تلك المقالة لأنّك قد علمت أن الأكتة تخيل وأنّ الوقر استعارة وأنّ قول النضر (ما أدري ما أقول)، بهتان ومكابرة، ولذلك قال الله تعالى «وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها».

وكلمة «كل» هنا مستعملة في الكثرة مجازا لتعذر الحقيقة سواء كان التعذر عقلا كما في هذه الآية، وقوله تعالى «فلا تميلوا كل الميل»، وذلك أن الآيات تنحصر أفرادها

لأنها أفراد مقدرة تظهر عند تكوينها إذ هي من جنس عام، أم كان التعذر عادة كقول النابتة :

بها كل ذئال وخنساء ترعوي الى كل رجاف من الرمل فارد
فإن العادة تحيل اجتماع جميع بقرا الوحش في هذا الموضع.

فيتعذر أن يرى القوم كل أفراد ما يصح أن يكون آية، فلذلك كان المراد بكل معنى الكثرة الكثيرة، كما تقدم في قوله تعالى «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية» في سورة البقرة.

و(حتى) حرف موضوع لإفادة الغاية، أي أن ما بعدها غاية لما قبلها. وأصل (حتى) أن يكون حرف جر مثل (إلى) فيقع بعده اسم مفرد مدلوله غاية لما قبل (حتى). وقد يعدل عن ذلك ويقع بعد (حتى) جملة فتكون (حتى) ابتدائية، أي تؤذن بابتداء كلام مضمونه غاية لكلام قبل (حتى). ولذلك قال ابن الحاجب في الكافية : إنها تفيد السببية، فليس المعنى أن استماعهم يمتد الى وقت مجيئهم ولا أن جعل الأكنة على قلوبهم والوقر في آذانهم يمتد الى وقت مجيئهم، بل المعنى أن يتسبب على استماعهم بدون فهم. وجعل الوقر على آذانهم والأكنة على قلوبهم أنهم إذا جاءوك جادلوك .

وسميت (حتى) ابتدائية لأن ما بعدها في حكم كلام مستأنف استئنافا ابتدائيا. ويأتي قريب من هذا عند قوله «قد خسر الذين كذبوا بقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة» في هذه السورة، وزيادة تحقيق لمعنى (حتى) الابتدائية عند قوله تعالى «ومن أظلم من افترى على الله كذبا - الى قوله - حتى إذا جاءتهم رباً : الخ في سورة الأعراف.

و«إذا» شرطية ظرفية. و«جاءوك» شرطها، وهو العامل فيها. وجملة «يجادلونك» حال مقدرة من ضمير «جاءوك» أي جاءوك مجادلين، أي مقدّرين المجادلة معك يظهر من لقومهم أنهم أكفأ لهذه المجادلة.

وجملة «يقول» جواب «إذا»، وعدل عن الإضمار الى الإظهار في قوله «يقول

الذين كفروا» لزيادة التسجيل عليهم بالكفر، وأنهم ما جاءوا طالبيين الحق كما يدعون ولكنهم قد دخلوا بالكفر وخرجوا به فيقولون «إن هذا إلا أساطير الأولين»، فهم قد عدلوا عن الجدل الى المباهلة والمكابرة.

والأساطير جمع أسطورة - بضم الهمزة وسكون السين - وهي القصة والخبر عن الماضي. والأظهر أن الأسطورة لفظ معرب عن الرومية : أصله إسطورياً - بكسر الهمزة - وهو القصة. ويدل ذلك اختلاف العرب فيه، فقالوا : أسطورة وأسطيرة وأسطور وأسطير، كلها - بضم الهمزة - وإسطارة وإسطار - بكسر الهمزة - . والاختلاف في حركات الكلمة الواحدة من جملة أمارات التعريب. ومن أقوالهم : أعجمي فالعب به ما شئت . وأحسن الألفاظ لها أسطورة لأنها تصادف صيغة تفيد معنى المفعول، أي القصة المسطورة. وتفيد الشهرة في مدلول مادتها مثل الأعجوبة والأحلوثة والأكرومة. وقيل : الأساطير اسم جمع لا واحد له مثل أبييل وعباديد وشمس طيط. وكان العرب يطلقونه على ما يتسامر الناس به من القصص والأخبار على اختلاف أحوالها من صدق وكذب. وقد كانوا لا يميزون بين التواريخ والقصص والخرافات فجميع ذلك مرمي بالكذب والمبالغة. فقولهم «إن هذا إلا أساطير الأولين». يحتمل أنهم أرادوا نسبة أخبار القرآن الى الكذب على ما تعارفوه من اعتقادهم في الأساطير. ويشتمل أنهم أرادوا أن القرآن لا يخرج عن كونه مجموع قصص وأساطير، يعنون أنه لا يستحق أن يكون من عند الله لأنهم لقصور أفهامهم أو لتجاهلهم يعرضون عن الاعتبار المقصود من تلك القصص ويأخذونها بمنزلة الخرافات التي يتسامر الناس بها لتقصير الوقت. وسيأتي في سورة الأنفال أن من قال ذلك النضر بن الحارث، وأنه كان يمثل القرآن بأخبار (رستم) و(اسفنديار).

﴿ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْنَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ٢٦ ﴾

عطف على جملة « ومنهم من يستمع اليك »، والضميران المجروران عائدان الى القرآن المشار إليه باسم الإشارة في قولهم «إن هذا إلا أساطير الأولين». ومعنى النهي عنه النهي عن استماعه. فهو من تعليق الحكم بالذات. والمراد حالة من أحوالها يعيها

المقام. وكذلك الناي عنه معناه النأي عن استماعه، أي هم يتهون الناس عن استماعه ويتابعون عن استماعه. قال النابغة :

لقد نهيتُ بني ذبيانَ عن أقرس وعن تربتهم في كلِّ أصفار

يعني نهيتهم عن الرعي في ذي أقر، وهو حصى الملك النعمان بن الحارث الغساني. وبين قوله « يتهون - ويتأون » الجناس القريب من التمام.

والقصر في قوله « وإن يهلكون إلا أنفسهم » قصر إضافي يفيد قلب اعتقادهم لأنهم يظنون بالنهي والنأي عن القرآن أنهم بضرون النبي - صلى الله عليه وسلم - ثلاثاً يتبعوه ولا يتبعه الناس، وهم إنما يهلكون أنفسهم بدوامهم على الضلال وتضليل الناس، فيحملون أوزارهم وأوزار الناس، وفي هذه الجملة تسلية للرسول - عليه الصلاة والسلام - وأن ما أرادوا به نكايته إنما بضرون به أنفسهم.

وأصل الهلاك الموت. ويطلق على المضرة الشديدة لأن الشائع بين الناس أن الموت أشد الضر. فالمراد بالهلاك هنا ما يلقونه في الدنيا من القتل والمذلة عند نصر الاسلام وفي الآخرة من العذاب.

والنأي: البعد. وهو قاصر لا يتعدى الى مفعول إلا بحرف جر، وما ورد متعدياً بنفسه فذلك على طريق الحذف والإيصال في الضرورة.

وعقب قوله « وإن يهلكون إلا أنفسهم » بقوله « وما يشعرون » زيادة في تحقيق المخطأ في اعتقادهم، وإظهارا لضعف عقولهم مع أنهم كانوا يعدون أنفسهم فادة للناس، ولذلك فالرجح أن تكون الواو في قوله « وما يشعرون » للطف لا للحال لينقيد ذلك كون ما بعدها مقصودا به الإخبار المستقل لأن الناس يعدونهم أعظم عقلاهم.

وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَسْلَيْتَنَا نُرْدُ وَلَا نَكْذِبُ بِشَيْءٍ رَبَّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ²⁸

الخطاب للرسول - عليه الصلاة والسلام - لأن في الخبر الواقع بعده تسليية له عما تضمنته قوله « وهم يهون عنه ويتأون عنه » فإنه ابتداء فعقبه بقوله « وإن يهلكون إلا أنفسهم » ثم أردفه بتمثيل حالهم يوم القيامة . ويشترك مع الرسول في هذا الخطاب كل من يسمع هذا الخبر .

و«لوه» شرطية، أي لو ترى الآن، و«إذ» ظرفية، ومفعول « ترى » محذوف دل عليه ضمير « وقفوا »، أي لو تراه، و«وقفوا» ماضٍ لفظاً والمعنى به الاستقبال، أي إذ يوقفون . وجيء فيه بصيغة الماضي للتنبيه على تحقيق وقوعه لصدوره عن لا خلاف في خبره .

ومعنى « وقفوا على النار » أبلغوا إليها بعد سير إليها، وهو يتعدى (على) . والاستعلاء المستفاد (على) مجازي معناه قوة الاتصال بالمكان، فلا تدل (على) على أن وقوفهم على النار كان من أعلى النار . وقد قال تعالى « ولوترى إذ وقفوا على ربهم »، وأصله من قول العرب : وقفت راحتي على زيد، أي بلغت إليه فحسبت ناقتي عن السير . قال ذو الرمة :
وقفتُ على ربح لميئة ناقتي فما زلتُ أبكي عنده وأحاطبه

فحذفوا مفعول (وقفت) لكثرة الاستعمال . ويقال : وقفه فوقف، ولا يقال : أوقفه بالهمزة .

وعطف عليه « قالوا » بالفاء المقيدة للتعقيب، لأن ما شاهدوه من الهول قد علموا أنه جزاء تكذيبهم بإلهام أوقعه الله في قلوبهم أو بإخبار ملائكة العذاب، فعجلوا فتمنوا أن يرجعوا .

وحرف النداء في قولهم « يا ليتنا نرد » مستعمل في التحسر، لأن النداء يقتضي بُعد المنادى، فاستعمل في التحسر لأن التمني صار بعيداً عنهم، أي غير مفيد لهم، كقوله تعالى « أن تقول نفس يا حسرتاً على ما فرطت في جنب الله » .

ومعنى « نرد » نرجع إلى الدنيا، وعطف عليه « ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين » برفع الفعلين بعد (لا) النافية في قراءة الجمهور عطفاً على « نرد »، فيكون

من جملة ما تمتّوه، ولذلك لم ينصب في جواب التمنيّ إذ ليس المقصود الجزاء، ولأنّ اعتبار الجزاء مع الواو غير مشهور، بخلافه مع الفاء لأنّ الفاء متأصلة في السببية. والرّد غير مقصود لذاته وإنّما تمتّوه لما يقع معه من الإيمان وترك التكذيب. وإنّما قدّم في الذكر ترك التكذيب على الإيمان لأنّه الأصل في تحصيل التمنيّ على اعتبار الواو للمعية واقعة موقع فاء السببية في جواب التمنيّ.

وقرأه حمزة والكسائي «ولا تكذب» ونكون «بنصب الفعلين» على أنّهما منصوبان في جواب التمنيّ. وقرأ ابن عامر «ولا تكذب» - بالرفع - كالجمهور، على معنى أنّ انتفاء التكذيب حاصل في حين كلامهم، فليس بمستقبل حتى يكون بتقدير (أن) المفيدة للاستقبال. وقرأ «ونكون» - بالنصب - على جواب التمنيّ، أي تكون من القوم الذين يعرفون بالمؤمنين. والمعنى لا يختلف.

وقوله «بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل» إضراب عن قولهم «ولا تكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين». والمعنى بل لأنّهم لم يبق لهم مطمع في الخلاص.

وبدا الشيء ظهر. ويقال: بدا له الشيء إذا ظهر له عيانا. وهو هنا مجاز في زوال الشكّ في الشيء، كقول زهير:

بدا لي أنّي لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا إذا كان جائيا

ولمّا قوبل «بدا لهم» في هذه الآية بقوله «ما كانوا يخفون» علمنا أنّ البداء هو ظهور أمر في أنفسهم كانوا يخفونه في الدنيا، أي خطر لهم حيثنّ ذلك الخاطر الذي كانوا يخفونه، أي الذي كان يبدو لهم، أي يخطر ببالهم وقوعه فلا يعلنون به فبدا لهم الآن فأعلنوا به وصرحوا معترفين به. ففي الكلام احتباك، تقديره: بل بدا لهم ما كان يبدو لهم في الدنيا فأظهروه الآن وكانوا يخفونه. وذلك أنّهم كانوا يخطر لهم الإيمان لما يرون من دلائله أو من نصر المؤمنين فيصدّهم عنه العناد والحرص على استبقاء السيادة والألفة من الاعتراف بفضل الرسول وبسبب المؤمنين إلى الخيرات قبلهم، وفيهم ضعفاء القوم وعبيدهم، كما ذكرناه عند قوله تعالى «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي» في حذو السورة، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى «ربما

يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين» في سورة الحجر. وهذا التفسير يغني عن الاحتمالات التي تحير فيها المفسرون وهي لا تلائم نظم الآية، فبعضها يساعده صدرها وبعضها يساعده عجزها وليس فيها ما يساعده جميعها.

وقوله «ولو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه» ارتقاء في إبطال قولهم حتى يكون بمنزلة التسليم الجدلي في المناظرة، أي لو أجيبت أمينتهم وردّوا الى الدنيا لعادوا للأمر الذي كان النبيّ ينهاهم عنه، وهو التكليب وإنكار البعث، وذلك لأنّ نفوسهم التي كذّبت فيما مضى تكليب مكابرة بعد إثبات الآيات اليقينية، هي النفوس التي أرجعت إليهم يوم البعث فالعقل العقل والتفكير التفكير، وإنّما تمنّوا ما تمنّوا من شدة الهول فتوهّموا التخلص منه بهذا التمنيّ فلو تحقّق تمنّيهم وردّوا واستراحوا من ذلك الهول لغلبت أهوائهم رشدهم فنسوا ما حلّ بهم ورجعوا الى ما ألفوا من التكليب والمكابرة.

وفي هذا دليل على أنّ الخواطر الناشئة عن عوامل الحسّ دون النظر والدليل لا قرار لها في النفس ولا تسير على مقتضاها إلّا ريشا يدوم ذلك الإحساس فإذا زال أثره، فالأفعال به شبه أفعال العجاوات من الزجر والسوط ونحوهما. ويؤول بزواله حتى يعاوده مثله.

وقوله «ولأنهم لكاذبون» تلييل لما قبله. جيء بالجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات، أي أنّ الكلب سجيّة لهم قد تطبّعوا عليها من الدنيا فلا عجب أن يتمنّوا الرجوع ليؤمنوا فلو رجعوا لعادوا لما كانوا عليه فإنّ الكلب سجيّتهم. وقد تضمّن تمنّيهم وعداء، فلذلك صحّ إدخاله في حكم كلبهم دخول الخاصّ في العام، لأنّ التلييل يؤدّن بشمول ما ذيل به وزيادة. فليس وصفهم بالكلب بعائد الى التمنيّ بل الى ما تضمّن من الوعد بالإيمان وعدم التكليب بآيات الله.

﴿وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾

يجوز أن يكون عطفًا على قوله «لعادوا لما نهوا عنه» فيكون جواب «لو»، أي

لو ردّوا لكذبوا بالقرآن أيضا، ولكذبوا بالبعث كما كانوا مدّة الحياة الأولى. ويجوز أن تكون الجملة عطفت على جملة « يقول الذين كفروا إن هذا إلاّ أساطير الأولين »، ويكون ما بين الجملتين اعتراضا يتعلّق بالتكذيب للقرآن.

وقوله « إن هي » (إن) نافية للجنس، والضمير بعدها مبهم يفسّره ما بعد الاستثناء المقرّغ. قصد من إيهامه الإيجاز اعتمادا على مفسّره، والضمير لمّا كان مفسّرا بتكرة فهو في حكم التكررة، وليس هو ضمير قصّة وشأن، لأنّه لا يستقيم معه معنى الاستثناء، والمعنى « إن الحياة لنا إلاّ حياتنا الدنيا، أي انحصر جنس حياتنا في حياتنا الدنيا فلا حياة لنا غيرها فبطلت حياة بعد الموت، فالاسم الواقع بعد (إلاّ) في حكم البطل من الضمير.

وجملة « وما نحن بمبعوثين » نفي للبعث، وهو يستلزم تأكيد نفي الحياة غير حياة الدنيا، لأنّ البعث لا يكون إلاّ مع حياة. وإنّما عطفت ولم تفصل فتكون موكّدة للجملة قبلها لأنّ قصدهم إبطال قول الرّسول - صلى الله عليه وسلم - بأنّهم يحيون حياة ثانية، وقوله تارة أنّهم مبعوثون بعد الموت، فقصدوا إبطال كلّ باستقلاله.

﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ٣٥ ﴾

لما ذكر إنكارهم البعث أعقبه بوصف حالهم حين يحشرون الى الله، وهو حال البعث الذي أنكروه.

والقول في الخطاب وفي معنى « وقفوا » وفي جواب « لو » تقدّم في نظريتها آنفا. وتعليل « على ربّهم » بـ « وقفوا » تمثيل لحضورهم المحشر عند البعث. شبّهت حالهم في الحضور للحساب بحال عبد جنى فقبض عليه فوقف بين يدي ربّه. وبذلك تظهر مزية التعبير بلفظ « ربّهم » دون اسم الجلالة.

وجملة « قال أليس هذا بالحق » استئناف ياتي، لأنّ قوله « ولو ترى إذ وقفوا »

قد آذن بمشهد عظيم مهول فكان من حقّ السامع أن يسأل : ماذا لقوا من ربهم ،
فيجاب : « قال أليس هذا بالحق » الآية .

والإشارة الى البعث الذي عاينوه وشاهدوه . والاستفهام تقريرى دخل على نفى
الأمر المقرر به لاختبار مقدار إقرار المسؤول ، فلذلك يُسأل عن نفى ما هو واقع لأنه إن
كان له مطمع في الإنكار تدرج إليه بالنفي الواقع في سؤال المقرر . والمقصود : أهذا
حق ، فإنهم كانوا يزعمونه باطلا . ولذلك أجابوا بالحرف الموضوع لإبطال ما قبله وهو
« بلى » فهو يُبطل النفي فهو إقرار بوقوع المعنى ، أى بلى هو حق ، وأكّدوا ذلك بالقسم
تحقيقا لاعتراฟهم للمعترف به لأنه معلوم لله تعالى ، أى تقرّر ولانكش فيه فلذلك نقسم عليه .
وهذا من استعمال القسم لتأكيد لازم فائدة الخبر .

وفصل وقال فلوقوا العذاب على طريقة فصل المحاورات . والفاء للتفريع عن كلامهم ،
أولاء فصيحة ، أى إذ كان هذا الحق فلوقوا العذاب على كفركم ، أى بالبعث .
والباء سببية ، وهما مصدرية ، أى بسبب كفركم ، أى بهذا . وذوق العذاب استعارة
لإحساسه ، لأنّ الذوق أقوى الحواسّ المباشرة للجسم ، فشبه به إحساس الجلد .

﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ
السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَحْشَرْتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ
أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ ﴾ ١١

استئناف للتعجب من حالهم حين يقعون يوم القيامة في العذاب على ما استداموه
من الكفر الذي جرّأهم على استدامته اعتقادهم نفى البعث فذاقوا العذاب لذلك ، فذلك
حالة يستحقّون بها أن يقال فيهم : قد خسروا وخابوا .

والخسران قدّم القول فيه عند قوله تعالى « الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون »
في هذه السورة .

والخسارة هنا حرمان خيرات الآخرة لا الدنيا.

والذين كذبوا بقاء الله هم الذين حكى عنهم بقوله « وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا » فكان مقتضى الظاهر الإضمار تبعاً لقوله « ولو ترى إذ وقفوا على النار » وما بعده، بأن يقال : قد خسروا، لكن عدل إلى الإظهار ليكون الكلام مستقلاً وليبنى عليه ما في الصلة من تفصيل بقوله « حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة » الخ.

ولقاء الله هو ظهور آثار رضاه وغضبه دون تأخير ولا إهمال ولا وقاية بأسباب عادية من نظام الحياة الدنيا، فلما كان العالم الأخرى وهو ما بعد البعث عالم ظهور الحقائق بآثارها دون موانع، وتلك الحقائق هي مراد الله الأعلى الذي جعله عالم كمال الحقائق، جعل المصير إليه مماثلاً للقاء صاحب الحق بعد الغيبة والاستقلال عنه زماناً طويلاً، فلذلك سمى البعث ملاقة الله، ولقاء الله ومصيراً إلى الله، ومجيئاً إليه، في كثير من الآيات والألفاظ النبوية، وإلا فلنّ الناس في الدنيا هم في قبضة تصرف الله لو شاء لقيضهم إليه ولعجل إليهم جزاءهم. قال تعالى « ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضى إليهم أجلهم ». ولكنه لما أمهلهم واستدرجهم في هذا العالم الدنيوي ورغب ورهب ووعد وتوعد كان حال الناس فيه كحال العبيد يأتيهم الأمر من مولاهم الغائب عنهم ويرغبهم ويحذرهم، فمنهم من يمثل ومنهم من يعصى، وهم لا يلقون حينئذ جزاء عن طاعة ولا عقاباً عن معصية لأنه يملأ لهم ويؤخرهم، فإذا طوي هذا العالم وجاءت الحياة الثانية صار الناس في نظام آخر، وهو نظام ظهور الآثار دون ريث، قال تعالى « ووجدوا ما عملوا حاضراً »، فكانوا كعبيد لقنوا ربهم بعد أن غابوا وأمهلوا. فاللقاء استعارة تمثيلية : شبهت حالة الخلق عند المصير إلى تنفيذ وعد الله ووعيده بحالة العبيد عند حضور سيدهم بعد غيبة ليجزيهم على ما فعلوا في مدة المنعيب. وشاع هذا التمثيل في القرآن وكلام الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما قال « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه »، وفي القرآن « لئن لم يؤمّ السّلافي ».

وبقوله « حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة » (حتى) ابتدائية، وهي لا تفيد الغاية وإنما تفيد السببية، كما صرح به ابن الحاجب، أي فإذا جاءتهم الساعة بغتة. ومن المفسرين من جعل

مجيء الساعة غاية للخسران، وهو فاسد لأن الخسران المقصود هنا هو خسرانهم يوم القيامة، فأما في الدنيا ففهم من لم يخسر شيئا. وقد تقدم كلام على (حتى) الابتدائية عند قوله تعالى « وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاؤوك بجادلونك » في هذه السورة. وسيجيء لمعنى (حتى) زيادة بيان عند قوله تعالى « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته - إلى قوله - حتى إذا جاءتهم رسلنا » في سورة الأعراف.

والساعة : علم بالغلبة على ساعة البعث والحشر.

والبقعة فعلة من البغت، وهو مصدر بفتته الأمر إذا نزل به فجأة من غير ترتب ولا إعلام ولا ظهور شيع أو نحوه. ففي البغت معنى المجيء عن غير إشعار. وهو متصّب على الحال، فإن المصدر يجيء حالا إذا كان ظاهرا تأويله باسم الفاعل، وهو يرجع إلى الإخبار بالمصدر لقصد المبالغة.

وقوله « قالوا جواب (إذا). ويا حسرتنا نداء مقصود به التعجب والتندّم، وهو في أصل الوضع نداء للحسرة بتزليها مترلة شخص يسمع وينادى ليحضر كأنه يقول: يا حسرة احضري فهذا أوان حضورك. ومنه قولهم : يا ليتني فعلت كذا، ويا أسفي أو يا أسفا، كما تقدم أنفا.

وأضافوا الحسرة إلى أنفسهم ليكون تحسّرهم لأجل أنفسهم، فهم المتحسّرون والمتحسّر عليهم، بخلاف قول القائل: يا حسرة، فإنه في الغالب تحسّر لأجل غيره فهو يتحسّر لحال غيره. ولذلك تجيء معه (على) التي تدخل على الشيء المتحسّر من أجله داخلة على ما يدلّ على غير التحسّر، كقوله تعالى « يا حسرة على العباد »، فأما مع (يا حسرتي، أو يا حسرتا) فإنما تجيء (على) داخلة على الأمر الذي كان سببا في التحسّر كما هنا « على ما فرطنا فيها ». ومثل ذلك قولهم : يا ويلي ويا ويلتي، قال تعالى « ويقولون يا ويلتنا »، فإذا أراد المتكلم أن الويل لغيره قال : ويلك، قال تعالى « ويلك آمن » ويقولون : ويل لك.

والحسرة: الندم الشديد، وهو التلهّف، وهي فَعْلَةٌ من حَسِرَ يَحْسِرُ حَسْرًا، من باب فرح، ويقال: تحسّر تحسّرًا. والعرب يعاملون اسم المرأة معاملة مطلق المصدر غير ملاحظين فيه معنى المرأة، ولكنهم يلاحظون المصدر في ضمن فرد، كمدلول لام الحقيقة، ولذلك يحسن هنا الاعتبار في مقام النداء لأنّ المصدر اسم الحاصل بالفعل بخلاف اسم المرأة فهو اسم لفرد من أفراد المصدر فيقوم مقام الماهية.

و«فَرَطْنَا» أضعنا. يقال: فرط في الأمر إذا تهاون بشيء ولم يحفظه، أو في اكتسابه حتى فاته وأفلت منه. وهو يتعدى الى المفعول بنفسه، كما دلّ عليه قوله تعالى «ما فرطنا في الكتاب من شيء». والأكثر أن يتعدى بحرف (في) فيقال فرط في ماله، إذا أضاعه.

و«مآ» موصولة ماصدقها الأعمال الصالحة. ومفعول «فرطنا» محذوف يعود الى «مآ». تقديره: ما فرطناه وهم عامّ مثل معاده، أي نلنا على إضاعة كلّ ما من شأنه أن يتبعنا ففرطناه، وضمير «فيها» عائد الى الساعة. وفي «تعليلية» أي ما فوّتناه من الأعمال النافعة لأجل نفع هذه الساعة، ويجوز أن يكون «في» للتعليلية بتقدير مضاف الى الضمير، أي في خبراتها. والمعنى على ما فرطنا في الساعة، يَتَعَنُّونَ ما شاهدوه من نجاة ونعيم أهل الفلاح. ويجوز أن يعود ضمير «فيها» الى الحياة الدنيا، فيكون «في» للظرفية الحقيقية.

وجملة «وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم» في موضع الحال من ضمير «قالوا»، أي قالوا ذلك في حال أنّهم يحملون أوزارهم فهم بين تلهّف على التفريط في الأعمال الصالحة والإيمان وبين مقاساة العذاب على الأوزار التي اقترفوها، أي لم يكونوا محرومين من خير ذلك اليوم فحسب بل كانوا مع ذلك متعيينين مقلين بالعذاب. والأوزار جمع وزر— بكسر الواو —، وهو الحمل الثقيل، وفعله وزّر يَزِرُ إذا حمل. ومنه قوله هنا «ألا ساء ما يزرّون». وقوله «ولا تزر وزرة أخرى». وأطلق الوزر على الذنب والجناية لثقل عاقبتها على جانبيها.

وقوله «وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم» تمثيل لهيئة عتتهم من جرّاء ذنوبهم

بحال من يحمل حملاً ثقيلاً. وذكر «على ظهورهم» هنا مبالغة في تمثيل الحالة، كقولهم تعالى «وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم». فذكر الأيدي لأن الكسب يكون باليد، فهو يشبه تخيل الاستعارة ولكنه لا يتأتى التخيل في التمثيلية لأن ما يذكر فيها صالح لاعتباره من جملة الهيئة، فإن الحمل على الظهر مؤذن بنهاية ثقل المحمول على الحامل.

ومن لطائف التوجيه وضع لفظ الأوزار في هذا التمثيل، فإنه مشترك بين الأحمال الثقيلة وبين الذنوب، وهم إنسًا وقعوا في هذه الشدة من جراء ذنوبهم فكأنهم يحملونها لأنهم يعانون شدة آلامها.

وجملة «ألا ساء ما يزرُونَ» تذييل.

و(ألا) حرف استفتاح يفيد التنبيه للعناية بالخبر. و«ساء ما يزرُونَ» إنشاء ذم. و«يَزرُونَ» بمعنى يحملون، أي ساء ما يمثل من حالهم بالحمل. و«ما يزرُونَ» فاعل «ساء». والمخصوص بالذم محطوف، تقديره: حملُهم.

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ
لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٣٢﴾

لما جرى ذكر الساعة وما يلحق المشركين فيها من الحسرة على ما فرطوا ناسب أن يكثر الناس بأن الحياة الدنيا زائلة وأن عليهم أن يستعدوا للحياة الآخرة. فيحتمل أن يكون جوابا لقول المشركين «إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين». فتكون الولاو للحال، أي يقولون إن هي إلا حياتنا الدنيا ولونظرتهم حق النظر لوجدتم الحياة الدنيا لعبا ولهوا وليس فيها شيء باق، فلعلتم أن وراءها حياة أخرى فيها من الخيرات ما هو أعظم مما في الدنيا وإنما يناله المتقون، أي المؤمنون، فتكون الآية إعادة لدعوتهم إلى الإيمان والتقوى، ويكون الخطاب في قوله «أفلا تعقلون» التفاتا من الحديث عنهم بالغية إلى خطابهم بالدعوة.

ويحتمل أنه اعتراض بالتذليل لحكاية حالهم في الآخرة، فإنه لما حكى قولهم يا حسرتنا على ما فرطنا فيها علم السامع أنهم فرطوا في الأمور النافعة لهم في الآخرة بسبب الانهماك في زخارف الدنيا، فذيل ذلك بخطاب المؤمنين تعريفا بقيمة زخارف الدنيا وتبشيرا لهم بأن الآخرة هي دار الخير للمؤمنين، فتكون الواو عطفت جملة البشارة على حكاية الندارة. والمناسبة هي التضاد. وأيضا في هذا نداء على سخافة عقولهم إذ غرتهم في الدنيا فسول لهم الاستخفاف بدعوة الله الى الحق. فيجعل قوله « أفلا تعقلون » خطابا مستأنفا للمؤمنين تحذيرا لهم من أن تغرهم زخارف الدنيا فتلهيهم عن العمل للآخرة.

وهذا الحكم عام على جنس الحياة الدنيا، فالتعريف في الحياة تعريف الجنس، أي الحياة التي يحياها كل أحد المعروفة بالدنيا، أي الأولى والثانية من الناس، وأطلقت الحياة الدنيا على أحوالها، أو على مدتها.

واللعب: عمل أو قول في خفة وسرعة وطيش ليست له غاية مفيدة بل غايته إراحة البال وتقصير الوقت واستجلاب العقول في حالة ضعفها كعقل الصغير وعقل المتعب، وأكثره أعمال الصبيان. قالوا: ولذلك فهو مشتق من اللعاب، وهوريق الصبي السائل. وضد اللعب الجيد..

واللهو ما يشتغل به الإنسان مما تراح إليه نفسه ولا يتعب في الاشتغال به عقله. فلا يطلق إلا على ما فيه استمتاع ولذة وملائمة للشهوة.

وبين اللهو واللعب العموم والخصوص الوجهي. فهما يجتمعان في العمل الذي فيه ملائمة ويقارنه شيء من الخفة والطيش كالطرب واللهو بالنساء. وينفرد اللعب في لعب الصبيان. وينفرد اللهو في نحو الميسر والصيد.

وقد أفادت صيغة « وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو » قصر الحياة على اللعب واللهو، وهو قصر موصوف على صفة. والمراد بالحياة الأعمال التي يحب الإنسان الحياة لأجلها. لأن الحياة مدة وزمن لا يقبل الوصف بغير أوصاف الأزمان من طول أو قصر،

وتحديد أو ضده، فتميّز أنّ المراد بالحياة الأعمال المظروفة فيها. واللعب واللهو في قوة الوصف، لأنّهما مصدران أريد بهما الوصف للمبالغة، كقول الخنساء:

فإنّما هي إقبال وإدبار

وهذا القصر ادّعائي يقصد به المبالغة، لأنّ الأعمال الحاصلة في الحياة كثيرة، منها اللهو واللعب، ومنها غيرهما، قال تعالى « إنّما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ». فالحياة تشتمل على أحوال كثيرة منها الملائم كالأكل واللذات، ومنها المؤلم كالأمراض والأحزان، فأما المؤلّفات فلا اعتداد بها هنا ولا التفات إليها لأنّها ليست ممّا يرغب فيه الراغبون، لأنّ المقصود من ذكر الحياة هنا ما يحصل فيها ممّا يحبّها الناس لأجله، وهو الملائمات .

وأما الملائمات فهي كثيرة، ومنها ما ليس بلعب ولهو، كالطعام والشراب والتدفئة في الشتاء والتبرّد في الصيف وجمع المال عند المولع به وقرى الضيف ونكايّة العلوّ وبلل الخير للمحتاج، إلّا أنّ هذه لمّا كان معظمها يستدعي صرف همّة وعمل كانت مشتملة على شيء من التعب وهو منافر. فكان معظم ما يحبّ الناس الحياة لأجله هو اللهو واللعب، لأنّه الأغلب على أعمال الناس في أول العمر والغالب عليهم فيما بعد ذلك. فمن اللعب المزاح ومغازلة النساء، ومن اللهو الخمر والميسر والمغاني والأسمار وركوب الخيل والصيد.

فأما أعمالهم في القربات كالحتجّ والعمرة والنذر والطواف بالأصنام والعثيرة ونحوها فلا تهمّ لها كانت لا اعتداد بها بلون الإيمان كانت ملحقة باللعب، كما قال تعالى « وما كان صلاتهم عند البيت إلّا مكاء وتصديّة »، وقال « الذين اتّخلّوا دينهم لهواً ولعباً وغرّتهم الحياة الدنيا ».

فلا جرم كان الأغلب على المشركين والغالب على الناس اللعب واللهو إلّا من آمن وعمل صالحاً. فلذلك وقع القصر الادّعائي في قوله « وما الحياة الدنيا إلّا لعب ولهو ».

وعقب بقوله « وللدّار الآخرة خير للذين يتّقون »، فعلم منه أنّ أعمال المتّقين في

الدنيا هي ضدّ اللعب واللّهو، لأنّهم جعلت لهم دار أخرى هي خير، وقد علم أنّ الفوز فيها لا يكون إلاّ بعمل في الدنيا فأتّبع أنّ عملهم في الدنيا ليس اللّهو واللعب وأنّ حياة غيرهم هي المقصورة على اللّهو واللعب.

والدار محلّ إقامة الناس، وهي الأرض التي فيها بيوت الناس من بناء أو خيام أو قباب. والآخرة مؤنثٌ وصف الآخر - بكسر الخاء - وهو ضدّ الأول، أي مقرّ الناس الآخر الذي لا تحوّل بعده.

وقرأ جمهور العشرة «وللدار» - بلامين - لام الابتداء ولام التعريف، وقرأوا «الآخرة» - بالرفع - . وقرأ ابن عامر «وللدار الآخرة» - بلام الابتداء فقط وبإضافة دار منكرة إلى الآخرة - فهو من إضافة الموصوف إلى الصفة، كقولهم: مسجد الجامع، أو هو على تقدير مضاف تكون «الآخرة» وصفاً له. والتقدير: دار الحياة الآخرة.

و«خير» تفصيل على الدنيا باعتبار ما في الدنيا من نعيم عاجل زائل يلحق معظمه مؤلدة وعذاب.

وقوله «الذين يتقون» تريض بالمشرّكين بأنّهم صابرون إلى الآخرة لكنّها ليست لهم بخير ممّا كانوا في الدنيا. والمراد بالذين يتقون المؤمنين التابعون لما أمر الله به، كقوله تعالى «هدى للمتقين»، فإنّ الآخرة لهؤلاء خير محض. وأمّا من تلحقهم مؤلدة على أعمالهم السيئة من المؤمنين فلمّا كان مصيرهم بعد إلى الجنة كانت الآخرة خيراً لهم من الدنيا.

وقوله «أفلا تعقلون» عطف بالقاء على جملة «وما الحياة الدنيا» إلى آخرها لأنّه يتفرّع عليه مضمون الجملة المعطوفة. والاستفهام عن عدم عقلهم مستعمل في التوبيخ إن كان خطاباً للمشرّكين، أو في التحليل إن كان خطاباً للمؤمنين. على أنّه لمّا كان استعماله في أحد هذين على وجه الكناية صحّ أن يراد منه الأمران باعتبار كلا الفريقين، لأنّ البدلوات الكنائية تعدّد ولا يلزم من تعدّد الاشتراك، لأنّ دلالتها التزامية، على أنّنا نلزم استعمال المشترك في معنیه.

وقرأ نافع، وابن عامر، وحفص، وأبو جعفر، ويعقوب، «أفلا تعقلون» - بناء الخطاب - على طريقة الالتفات. وقرأه الباقون - بياء تحتية - فهو على هذه القراءة عائد لما عاد إليه ضمائر الغيبة قبله، والاستفهام حينئذ يستعجب من حالهم. وفي قوله : « للذين يتقون » تأيسر للمشركين.

﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ يَسَابِقَ إِلَى اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾³³

استئناف ابتدائي قصدت به تسلية الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأمره بالصبر، ووعده بالنصر، وتأيسره من إيمان المتغالين في الكفر، ووعده بإيمان فرق منهم بقوله « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » - إلى قوله - « يسمعون ». وقد تهيأ المقام لهذا الغرض بعد الفراغ من محاجة المشركين في إبطال شركهم وإبطال إنكارهم رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم -، والفراغ من وعيدهم وفضيحة مكابرتهم ابتداء من قوله « وما تأيهم من آية من آيات ربهم » إلى هنا.

وقد تحقق للخبر الفعلي، فهو في تحقيق الجملة الفعلية بمنزلة (إن) في تحقيق الجملة الاسمية. فحرف (قد) مختص بالدخول على الأفعال المتصرفة الخبرية المثبتة المجردة من ناصب وجازم وحرف تنفيس، ومعنى التحقيق ملازم له. والأصح أنه كذلك سواء كان مدخولها ماضياً أو مضارعاً، ولا يختلف معنى (قد) بالنسبة للفعلين. وقد شاع عند كثير من النحويين أن (قد) إذا دخل على المضارع أفاد تقليل حصول الفعل. وقال بعضهم : إنه مأخوذ من كلام سيويه، ومن ظاهر كلام الكشاف في هذه الآية. والتحقق أن كلام سيويه لا يدل إلا على أن (قد) يستعمل في الدلالة على التقليل لكن بالقرينة وليست بدلالة أصلية. وهذا هو الذي استخلصته من كلامهم وهو المموك عليه عندي. ولذلك فلا فرق بين دخول (قد) على فعل الماضي ودخوله على الفعل المضارع في إفادة تحقيق الحصول، كما صرح به الزمخشري في تفسير قوله تعالى « قد يعلم ما أنتم عليه » في سورة التور. فالتحقق يعتبر في الزمن الماضي إن

كان الفعل الذي بعد (قد) فعلٌ مُضَيّ، وفي زمن الحال أو الاستقبال إن كان الفعل بعد (قد) فعلاً مضارعاً مع ما يضمُّ إلى التحقيق من دلالة المقام، مثل: تقريب زمن الماضي من الحال في نحو: قد قامت الصلاة. وهو كناية تنشأ عن التعرُّض لتحقيق فعل ليس من شأنه أن يشكَّ السامع في أنه يقع، ومثل: إفادة التكرير مع المضارع تبعاً لما يقتضيه المضارع من الدلالة على التجدد، كالبيت الذي نسبه سيويه للهذلي، وحقَّق ابن بري أنه لعبيد بن الأبرص، وهو:

قَدْ أَتَرَكُ الْقِرْنَ مُصْفَرّاً أَنَامِلُهُ كَانَ أَثْوَابَهُ مُجَّتْ بِفِرْصَادٍ

وبيت زهير:

أَخَاقِقُهُ لَا تُهْلِكُ الْخَمْرُ مَالَهُ وَلَكِنَّهُ قَدْ يَهْلِكُ الْمَالُ نَائِلُهُ

وإفادة استحضار الصورة، كقول كعب:

لَقَدْ أَقْصَوْهُ مَقَاماً لَوْ يَقُومُ بِهِ أَرَى وَأَسْمَعُ مَا لَوْ يَسْمَعُ الْفِيلُ
لَظَلَّ يُرْعَدُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ مِنَ الرُّسُولِ بِإِذْنِ اللَّهِ تَنْسُوبُ

أراد تحقيق حضوره لدى الرسول - صلى الله عليه وسلم - مع استحضار تلك الحالة العجيبة من الوجمل المشوب بالرجاء.

والتحقيق أن كلام سيويه بريء مما حَمَلُوهُ، وما نشأ اضطراب كلام النحاة فيه إلا من فهم ابن مالك لكلام سيويه. وقد رده عليه أبو حيان ردّاً وجيهاً.

فمعنى الآية علمنا بأن الذي يقولونه يُحْزِنُكَ محققاً فتصبر. وقد تقدّم لي كلام في هذه المسألة عند قوله تعالى «قد نرى قلبك وجهك في السماء» في سورة البقرة، فكان فيه إجمال وأُحْكِمْتُ على تفسير آية سورة الأنعام، فهذا الذي استقرَّ عليه رأيي.

وفعل «نعلم» معلق عن العمل في مفعولين بوجود اللام.

والمراد به الذي يقولون « أقوالهم الذّالة على عدم تصديقهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، كما دلّ عليه قوله بعده « ولقد كُذِّبَتْ رسل » ، ففعل عن ذكر اسم التكذيب ونحوه إلى اسم الموصول وصلته تزيها للرسول - عليه الصلاة والسلام - عن ذكر هذا اللفظ الشنيع في جانبه تلطفاً معه .

وقرأ نافع ، وأبو جعفر « لِيَحْزَنَكَ » - يضم الياء وكسر الزاي - . وقرأه الباقون - يفتح الياء وضم الزاي . يُقال : أحزنت الرجل - بهمزة تعدية لفعل حَزَنَ ، ويقال : حَزَنَتْهُ أيضاً . وعن الخليل : أن حَزَنَتْه ، معناه جعلت فيه حُزْناً كما يقال : ذهنته . وأمّا التعدية فليست إلاّ بالهمزة . قال أبو علي الفارسي : حَزَنْتُ الرجل ، أكثر استعمالاً ، وأحزنته ، أقيس . والذي يقولون هو قولهم . ساحر ، مجنون ، كاذب ، شاعر . ففعل عن تفصيل قولهم إلى إجماله إيجازاً أو تحاشياً عن التصريح به في جانب المتزّه عنه .

والضمير المجعول اسم (إن) ضمير الشأن ، واللام لام القسم ، وفعل « يحزنك » فعل القسم ، و « الذي يقولون » فاعله ، واللام في « ليحزنك » لام الابتداء ، وجملة « يحزنك » خبر إن ، وضمائر الغيبة راجعة إلى « الذين كفروا » في قوله « ثم الذين كفروا يربّهم يعدلون » .

والفاء في قوله « فإنّهم » يجوز أن تكون للتعليل ، والمعلّل محذوف دلّ عليه قوله « قد نعلم » ، أي فلا تحزن فإنّهم لا يكذبونك ، أي لأنّهم لا يكذبونك . ويجوز كونها للفصيحة ، والتقدير : فإن كان يحزنك ذلك لأجل التكذيب فإنّهم لا يكذبونك ، فأنّه قد سلّى رسوله - عليه الصلاة والسلام - بأن أخبره بأنّ المشركين لا يكذبونه ولكنّهم أهل جحود ومكابرة . وكفى بذلك تسليّة . ويجوز أن تكون للتفريع على « قد نعلم » ، أي فعلمنا بذلك يتفرّع عليه أنّنا ثبتّ فؤادك ونشرح صدرك بإعلامك أنّهم لا يكذبونك ، وبأنّ نذكرك بسنة الرسل من قبلك ، ونذكرك بأنّ العاقبة هي نصرك كما سبق في علم الله .

وقرأ نافع ، والكسائي ، وأبو جعفر « لا يَكْذِبُونَكَ » ، - بسكون الكاف وتخفيف الذال - . وقرأه الجمهور - يفتح الكاف وتشديد الذال - . وقد قال بعض أئمة اللغة إنّ أكذب وكذب بمعنى واحد ، أي نسبة إلى الكذب . وقال بعضهم : أكذبه ، وجده كاذباً ، كما يقال :

أحمده، وجده محمودا. وأما كَذَبَ - بالتشديد - فهو لنسبة المفعول الى الكذب. وعن الكسائي: «أنَّ أكذبه هو بمعنى كَذَبَ ما جاء به ولم يَنْسُبْ المفعول الى الكذب، وأنَّ كَذَبَهُ هو نسبة الى الكذب. وهو معنى ما نقل عن الزجاج معنى كَذَبْتُه، قلت له: كذبت، ومعنى أكذبتُهُ، أريته أنَّ ما أتى به كذب.»

وقوله «ولكنَّ الظالمين بآيات الله يجحدون» استدراك لدفع أنَّ يتوهم من قوله «لا يكذبونك» على قراءة نافع ومن وافقه أنَّهم صدَّقوا وآمنوا، وعلى قراءة البقية «لا يكذبونك» أنَّهم لم يصدر منهم أصل التكذيب مع أنَّ الواقع خلاف ذلك، فاستدرك عليه بأنَّهم يجحدون بآيات الله فيظهر حالهم كحال من ينسب الآتي بالآيات الى الكذب وما هم بمكذَّبين في قفوسهم.

والجحد والجحود، الإنكار للأمر المعروف، أي الإنكار مع العلم بوقوع ما ينكر، فهو نفي ما يعلم النافي بثبوته، فهو إنكار مكابرة.

وعُدِّلَ عن الإضمار الى قوله «ولكنَّ الظالمين» فمَّا لهم وإعلاما بأنَّ شأن الظالم الجحد بالحجة، وتسجيلا عليهم بأنَّ الظلم سجيته.

وعُدِّي «يجحدون» بالباء كما عدِّي في قوله «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم» لتأكيد تعلُّق الجحد بالمجحد، كالباء في قوله تعالى «وامسحوا برؤوسكم»، وفي قوله «وما منعنا أن نرسل بالآيات إلاَّ أن كَذَبَ بها الأولون»، وقول النابغة:

لك الخير إن وارت بك الأرض واحدا وأصبح جَدَّ الناس يظلع عاثرا

ثم إنَّ الجحد بآيات الله أريد به الجحد بما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - من الآيات. وجحدُها إنكار أنَّها من آيات الله أي تكذيب الآتي بها في قوله: إنَّها من عند الله، قال ذلك إلى أنَّهم يكذبون الرسول - عليه الصلاة والسلام - فكيف يجمع هذا مع قوله «فإنَّهم لا يكذبونك» على قراءة الجمهور. والذي يستخلص من سياق الآية أنَّ المراد فإنَّهم لا يعتقدون أنَّك كاذب لأنَّ الرسول - عليه الصلاة والسلام - معروف عندهم بالصدق وكان يلتبَّ بينهم بالأمين. وقد قال النضر بن الحارث لما تشاورت قريش في شأن الرسول: «يا معشر قريش قد كان محمد فيكم غلاما أرضاكم

فيكم وأصدقكم حديثاً حتى إذا رأيتم الشيب في صدغيه قلتم ساحر وقتلتم كاهن وقتلتم شاعر وقتلتم مجنون ووالله ما هو بأولئكهم». ولأن الآيات التي جاء بها لا يمتري أحد في أنها من عند الله، ولأن دلائل صدقه بيّنة واضحة ولكنتكم ظالمون.

والظالم هو الذي يجري على خلاف الحق بدون شبهة. فهم ينكرون الحق مع علمهم بأنه الحق، وذلك هو الجحود. وقد أخبر الله عنهم بذلك وهو أعلم بسرائرهم. ونظيرها قوله تعالى حكاية عن قوم فرعون « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً » فيكون في الآية احتباك. والتقدير: فإنهم لا يكذبونك ولا يكذبون الآيات ولكنتهم يجحدون بالآيات ويجحدون بصدقك، فحذف من كل دلالة الآخر.

وأخرج الترمذي عن ناجية بن كعب التابعي أن أبا جهل قال للنبي - صلى الله عليه وسلم: لا تكذب ولكن تكذب ما جئت به. فأنزل الله «فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون». ولا أحسب هذا هو سبب نزول الآية. لأن أبا جهل إن كان قد قال ذلك فقد أراد الاستهزاء، كما قال ابن العربي في العارضة: ذلك أنه التكذيب بما جاء به تكذيب له لا محالة، فقله: لا تكذبك، استهزاء بإطماع التصديق.

﴿ وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبْرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأَوْذُوا حَتَّىٰ أَنفَعَهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مَبْدَلَ لِّكَلِمَتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِن نَّبِيِّ الْأُمُورِ سَلِسٌ ۝۳۴ ﴾

عطف على جملة «فإنهم لا يكذبونك» أو على جملة «ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون». ويجوز أن تكون الواو واو الحال من الكلام المحذوف قبل الفاء، أي فلا تحزن، أو إن أحرزك ذلك فإنهم لا يكذبونك والحال قد كذبت رسل من قبلك. والكلام على كل تقدير تسمية وتهوين وتكريم بأن إساءة أهل الشرك لمحمد - عليه الصلاة والسلام - هي دون ما إساءة الأقوام إلى الرسل من قبله؛ فإنهم كذبوا بالقول والاعتقاد وأما قومه فكذبوا بالقول فقط. وفي الكلام أيضاً تأس للرسول بمن قبله من الرسل.

ولام القسم لتأكيد الخبر بتنزيل الرسول - صلى الله عليه وسلم - منزلة من ذهل طويلا عن تكذيب الرسل لأنه لما أحزنه قول قومه فيه كان كمن بعد علمه بذلك. و«من قبلك» وصف كاشف له «رسل» جيء به لتقرير معنى التأمسي بأن ذلك سنة الرسل.

وفي موقع هذه الآية بعد التي قبلها لإيماء لرجاسة عقول العرب على عقول من سبقهم من الأمم، فإن الأمم كذبت رسلها باعتقاد ونطق ألسنتها، والعرب كذبوا باللسان وأيقنوا بصدق الرسول - عليه الصلاة والسلام - بعقولهم التي لا يروخ عندها الزيف.

و(ما) مصدرية، أي صبروا على التكذيب، فيجوز أن يكون قوله «وأوذوا» عطفا على «كذبوا» وتكون جملة «فصبروا» معترضة. والتقدير: ولقد كذبت وأوذت رسل فصبروا. فلا يعتبر الوقف عند قوله «على ما كذبوا» بل يوصل الكلام إلى قوله «تصرتا»، وأن يكون عطفا على «كذبت رسل»، أي كذبت وأوذوا. ويفهم الصبر على الأذى من الصبر على التكذيب لأن التكذيب أذى فيحسن الوقف عند قوله «على ما كذبوا».

وقرن فعل «كذبت» بعلامة التأنيث لأن فاعل الفعل إذا كان جمع فكسير يرجح اتصال الفعل بعلامة التأنيث على التأويل بالجماعة. ومن ثم جاء فعلا «فصبروا» و«كذبوا» مقترنين بواو الجمع، لأن فاعليهما ضميران مستتران فرجح اعتبار التذكير.

وعطف «وأوذوا» على «كذبت» عطف الأعم على الأخض، والأذى أعم من التكذيب، لأن الأذى هو ما يسوء ولو إساءة ماء، قال تعالى «لن يضركم إلا أذى» ويطلق على الشديد منه. فالأذى اسم اشتق منه أذى إذا جعل له أذى وألحق به. فالهمزة به للجعل أو للتصيير. ومصادر هذا الفعل أذى وأذاة وأذية. وكلها أسماء مصادر وليست بمصادر. وقياس مصدره الإيذاء لكنه لم يسمع في كلام العرب. فلذلك قال صاحب القاموس: لا يقال: إيذاء وقال الراغب: يقال: إيذاء. ولعل الخلاف مبني على الخلاف في أن القياسي يصح إطلاقه ولو لم يسمع في كلامهم أو يتوقف إطلاقه

على سماع نوعه من مادته. ومن أنكر على صاحب القاموس فقد ظلمه. وإيأما كان فالإيذاء لفظ غير فصيح لغرابته. ولقد يعدّ على صاحب الكشف استعماله هنا وهو ما هو في علم البلاغة.

و«حتى» ابتدائية أفادت غاية ما قبلها، وهو التكليل والأذى والصبر عليهما، فإن النصر كان بإهلاك المكذّبين المؤمنين، فكان غاية للتكذيب والأذى، وكان غاية للصبر الخاص، وهو الصبر على التكليل والأذى، وبقي صبر الرسل على أشياء مما أمر بالصبر عليه.

والإتيان في قوله «أتأثم نصراً» مجاز في وقوع النصر بعد انتظاره، فشبّه وقوعه بالمجيء من مكان بعيد كما يجيء المنادي المنتظر. وتقدّم بيان هنا عند قوله تعالى «وما تأثمهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين» في هذه السورة. وجملة «ولا مبدل» عطف على جملة «أتأثم نصراً».

وكلمات الله وحية للرسل الدالّ على وعده إيأهم بالنصر، كما دلّت عليه إضافة النصر إلى ضمير الجلالة. فالمراد كلمات من نوع خاص، فلا يرد أن بعض كلمات الله في التشريع قد تبدّل بالنسخ، على أن التبدّل المنفي مجاز في النقص، كما تقدّم في قوله تعالى «لمن بدّل بعد ما سمعه» في سورة البقرة. وسيأتي تحقيق لهذا المعنى عند قوله تعالى «وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته» في هذه السورة.

وهذا تطمين للنبيء— صلى الله عليه وسلم — بأن الله ينصره كما نصر من قبله من الرسل، ويجوز أن تكون كلمات الله ما كتبه في أزلّه وقدره من سنته في الأمم، أي أن إهلاك المكذّبين يقع كما وقع لإهلاك من قبلهم.

وفي المبدل كناية عن نفي التبدّل، أي لا تبدل، لأن التبدّل لا يكون إلا من مبدل. ومعناه: أن غير الله عاجز عن أن يبدل مراد الله، وأن الله أراد أن لا يبدل كلماته في هذا الشأن.

وقوله «ولقد جاءك من نبيل المرسلين» عطف على جملة «ولا مبدل لكلمات الله»،

وهو كلام جامع لتفاصيل ما حلّ بالمكذّبين، وبكيف كان نصر الله رسله. وذلك في تضاعيف ما نزل من القرآن في ذلك.

والقول في «جاءك» كالقول في «أتاهم نصرنا»، فهو مجاز في بلوغ ذلك وإعلام النبي - صلى الله عليه وسلم - به.

و(مِنْ) في قوله «مِنْ نَبَأٍ» إمّا اسم بمعنى (بعض) فتكون فاعلا مضافة الى لئباً، وهو ناظر الى قوله تعالى «منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك». والأحسن أن تجعل صفة لموصوف محذوف تقديره: لقد جاءك نبأ من نبيّ المرسلين. والنبأ الخبر عن أمر عظيم، قال تعالى «عمّ يتساءلون عن النبأ العظيم»، وقال «قل هو نبأ عظيم أنتم عنه معرضون»، وقال في هذه السورة «لكلّ نبأ مستقرّ» وسوف تعلمون.

﴿وَلَا كَانَ كَبِيرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ أُسْطِطِعَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِثَايَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾³⁵

عطف على جملة «قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون»، فإنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يحزنه ما يقولونه فيه من التكنيب به وبالقرآن حزنا على جهل قومه بقدر النصيحة وإنكارهم فضيلة صاحبها، وحزنا من جرّاء الأسف عليهم من دوام ضلالهم شفقة عليهم، وقد سلاه الله تعالى عن الحزن الأول بقوله «فإنّهم لا يكذبونك» وسلاه عن الثاني بقوله «وإن كان كبيرَ عليك إعراضهم» الآية.

و«كبير» ككرم، كبيراً كعنب: عظمت جثته. ومعنى «كبير» هنا شقّ عليك. وأصله عظم الجثة، ثم استعمل مجازاً في الأمور العظيمة الثقيلة لأنّ عظم الجثة يستلزم الثقل، ثم استعمل مجازاً في معنى (شقّ) لأنّ الثقل يشقّ جملة. فهو مجاز مرسل بلزومين. وجيء في هذا الشرط بحرف (إنّ) الذي يكثر وروده في الشرط الذي لا يظنّ

حصوله للإشارة إلى أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - ليس بمظنّة ذلك ولكنه على سبيل الفرض.

وزيدت (كان) بعد (إن) الشرطية بينها وبين ما هو فعل الشرط في المعنى ليبقى فعل الشرط على معنى الماضي فلا تُخلّصه (إن) الشرطية إلى الاستقبال، كما هو شأن أفعال الشروط بعد (إن)، فإن (كان) لقوة دلالة على الماضي لا تقلبه أداة الشرط إلى الاستقبال.

والإعراض المعرف بالإضافة هو الذي مضى ذكره في قوله تعالى « وما تأتئهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا كانوا عنها معرضين ». وهو حالة أخرى غير حالة التكذيب، وكلتاها من أسباب استمرار كفرهم.

وقوله « فإن استطعت » جواب « إن كان كبير »، وهو شرط ثان وقع جوابا للشرط الأول. والاستطاعة: القدرة. والسين والتاء فيها للمبالغة في طاع، أي انقاد.

والابتغاء: الطلب. وقد تقدّم عند قوله تعالى « أفغير دين الله تبغون » في سورة آل عمران، أي أن تطلب نفقا أو سلما لتبلغ إلى خبايا الأرض وعجائبها وإلى خبايا السماء. ومعنى الطلب هنا: البحث.

وانتصب «نفقا» و«سلما» على المفعولين لتبغني.

والنفق: سرب في الأرض عميق.

والسلم - بضم - ففتح مع تشديد اللام - آلة للارتقاء تتخذ من حبلين غليظين متوازيين تصل بينهما أعواد أو حبال أخرى متفرقة في عرض الفضاء الذي بين الحبلين من مساحة ما بين كل من تلك الأعواد بمقدار ما يرفع المرتقى لإحدى رجله إلى العود الذي فوق ذلك، وتسمى تلك الأعواد درجّات. ويجعل طول الحبلين بمقدار الارتفاع الذي يراد الارتفاع إليه. ويسمى السلم مِرْقاة ومِدْرَجَة.

وقد سموا الغرز الذي يرتقي به الراكب على رجل ناقته سلما. وكانوا يرتقون

بالسّلم الى التّخيل للجذاذ. وربما كانت السلايلم في الدور تتخذ من العود فتسمى الرقاة. فأما الدرج البنية في العلالي فإنها تُسمى سلّما وتسمى الدرّجة كما ورد في حديث مقتل أبي رافع قول عبد الله بن عتيك في إحدى الروايات «حتى انتهيت إلى درّجة له»، وفي رواية «حتى أتيت السّلم أريد أن أنزل فأسقط منه».

وقوله «في الارض» صفة «نفقا» أي متغللا، أي عميقا. فلذكر هذا المجزور لإفادة المبالغة في العمق مع استحضار الحالة وتصور حالة الاستطاعة إذ من المعلوم أن الثقب لا يكون إلا في الأرض.

وأما قوله «في السماء» فوصف به «سلّما»، أي كائنا في السماء، أي واصلا إلى السماء. والمعنى تبلغ به إلى السماء. كقول الأعشى :

ورقيت أسباب السّماء بسّلم

والمعنى : فإن استطعت أن تطلب آية من جميع الجهات للكائنات. ولعل اختيار الارتفاع في الأرض والسماء أن المشركين سألوا الرسول - عليه الصلاة والسلام - آيات من جنس ما في الأرض، كقولهم «حتى تمّجر لنا من الأرض ينبوعا»، ومن جنس ما في السماء، كقولهم «أو ترقي في السماء».

وقوله «آية» أي بآية يسلمون بها، فهناك وصف محذوف دلّ عليه قوله «إعراضهم»، أي عن الآيات التي جنتهم بها.

وجواب الشرط محذوف دلّ عليه فعل الشرط، وهو «استطعت».

والشرط وجوابه مستعملان مجازا في التأييس من إيمانهم وإقناعهم، لأن الله جعل على قلوبهم أكنة وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها.

ويتعين تقدير جواب الشرط ممّا دلّ عليه الكلام السابق، أي فأنهم بآية فأنهم لا يؤمنون بها، كما يقول القائل للراغب في إرضاء ملّح - إن استطعت أن تجلب ما في في بيتك، أي فهو لا يرضى بما تقصر عنه الاستطاعة بلّه ما في الاستطاعة. وهو

استعمال شائع، وليس فيه شيء من اللوم ولا من التوبيخ، كما قوّمه كثير من المفسرين. وقوله «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى» شرط امتناعي ط «على أن» الله لم يشأ ذلك، أي لو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم عليه؛ فمفعول المشيئة محذوف لقصد البيان بعد الإبهام على الطريقة المألوفة في فعل المشيئة إذا كان تعلقه بمفعوله غير غريب وكان شرطاً لإحدى أدوات الشرط كما هنا، وكقوله «إن يشأ يذهبكم».

ومعنى «لجمعهم على الهدى» لهداهم أجمعين. فوقع تفنّن في أسلوب التعبير فصار تركيباً خاصيّاً عدل به عن التركيب المشهور في نحو قوله تعالى «فلو شاء لهداكم أجمعين» للإشارة إلى تمييز الذين آمنوا من أهل مكة على من بقي فيها من المشركين، أي لو شاء لجمعهم مع المؤمنين على ما هدى إلى المؤمنين من قومهم.

والمعنى: لو شاء الله أن يخلقهم بمقول قابلة للحق لخلقهم بها فَلَقَبَلُوا الهدى، ولكنّه خلقهم على ما وصف في قوله «وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا» الآية، كما تقدّم بيانه. وقد قال تعالى «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة»، وبذلك تعلم أن هذه مشيئة كلية تكوينية، فلا تعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى في آخر هذه السورة «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا» الآية. فهذا من المشيئة المتعلقة بالخلق والتكوين لا من المشيئة المتعلقة بالأمر والتشريع. وبينهما بون، سقط في مهواته من لم يقدر له صون.

وقوله «فلا تكونن من الجاهلين» تذييل مفرّع على ما سبق.

والمراد «بالجاهلين» يجوز أن يكون من الجهل الذي هو ضد العلم، كما في قوله تعالى خطاباً لنوح «إني أعطيتك أن تكون من الجاهلين»، وهو ما حمل عليه المفسرون هنا. ويجوز أن يكون من الجهل ضد الحلم، أي لا تضق صدرا بإعراضهم. وهو أنسب بقوله «وإن كان كبير عليك إعراضهم». وإرادة كلا المعنيين ينتظم مع مفاد الجملة: «وإن كان كبير عليك إعراضهم» وجملة «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى». ومع كون هذه الجملة تذييلاً للكلام السابق فالمعنى: فلا يسكبّر عليك إعراضهم

ولا تضيق به صدرا، وأيضا فكن عالما بأن الله لو شاء لجمعهم على الهدى. وهذا إنباء من الله تعالى لرسوله - صلى الله عليه وسلم - بأمر من علم الحقيقة يختص بحالة خاصة فلا يطرد في غير ذلك من مواقف التشريع.

وإنما عدل عن الأمر بالعلم لأن التهي عن الجهل يتضمنه فيقرر في الذهن مرتين، ولأن في التهي عن الجهل بذلك تحريضا على استحضار العلم به، كما يقال للمتعلم : لا تنس هذه المسألة. وليس في الكلام نهى عن شيء تلبس به الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما توهمه جمع من المفسرين، وذهبوا فيه لمذهب لا تستين.

﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ ٣٦

تعليل لما أفاده قوله « وإن كان كبر عليك إعراضهم - الى قوله - فلا تكونن من الجاهلين » من تأييس من ولوج الدعوة الى أنفسهم، أي لا يستجيب الذين يسمعون دون هؤلاء الذين حرمهم فائدة السمع وفهم السموع.

ومنهوم الحصر مؤذن بإعمال منطوقه الذي يؤمى الى إرجاء بعد تأييس بأن الله جعل لقوم آخرين قلوبا يفقهون بها وآذانا يسمعون بها فأولئك يستجيبون.

وقوله « يستجيب » بمعنى يجيب، فالسين والتاء زائدان للتأكيد وقد تقدم الكلام على هذا الفعل عند قوله تعالى « فاستجاب لهم ربهم » في سورة آل عمران. وحذف متعلق « يستجيب » لظهوره من المقام لأن المقام مقام الدعوة الى التوحيد وتصديق الرسول.

ومعنى « يسمعون » ، أنهم يفقهون ما يلقي إليهم من الإرشاد لأن الضالين كمن لا يسمع. فالمقصود سمع خاص وهو سمع الاعتبار.

أما قوله « والموتى يعثهم الله » فالوجه أنه مقابل للذين يسمعون ولذلك حسن عطف هذه الجملة على جملة « إنما يستجيب الذين يسمعون ». فمعنى الكلام: وأما المعرضون

عنك فهم مثل الموتى فلا يستجيبون، كقوله « إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى ». فحذف من الكلام ما دلّ عليه السياق، فإنّ الذي لا يسمع قد يكون فقدان سمعه من علّة كالصمم، وقد يكون من عدم الحياة، كما قال عبد الرحمن بن الحكم الثقفى :

لقد أسمعْتَ لهُوَ نَادَيْتَ حَيًّا وَلَكِنْ لَا حَيَاةَ لِمَنْ نَادَى

فَتَضْمَنَ عَطَفَ « وَالْمَوْتَى يَعْنِيهِمْ اللَّهُ » تعريضا بأنّ هؤلاء كالأَمْوَاتِ لَا تَرْجَى مِنْهُمْ اسْتِجَابَةً . وَتَخَلَّصَ إِلَى وَعِيدِهِمْ بِأَنَّهُ يَعْنِيهِمْ بَعْدَ مَوْتِهِمْ، أَيْ لَا يَرْجَى مِنْهُمْ رُجُوعَ إِلَى الْحَقِّ إِلَى أَنْ يَمُوتُوا، وَحِينَئِذٍ يَلْقَوْنَ جَزَاءَ كُفْرِهِمْ. « وَلِلْمَوْتَى » اسْتِعَارَةٌ لِمَنْ لَا يَنْتَقِعُونَ بِقَوْلِهِمْ وَمَوَاهِبِهِمْ فِي أَهَمِّ الْأَشْيَاءِ، وَهُوَ مَا يُرْضَى اللَّهُ تَعَالَى . وَ « يَعْنِيهِمْ » عَلَى هَذَا حَقِيقَةٌ، وَهُوَ تَرْشِيحٌ لِلِاسْتِعَارَةِ، لِأَنَّ الْبَعْثَ مِنْ مَلَائِكَةِ الْمَشْبَةِ بِهِ فِي الْعَرْفِ وَإِنْ كَانَ الْحَيُّ يَخْبِرُ عَنْهُ بِأَنَّهُ يَبْعَثُ، أَيْ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَلَكِنَّ الْعَرْفَ لَا يَذْكُرُ الْبَعْثَ إِلَّا بِاعْتِبَارٍ وَصَفَ الْمَبْعُوثَ بِأَنَّهُ مَيِّتٌ.

وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْبَعْثُ اسْتِعَارَةً أَيْضًا لِلْهَدَايَةِ بَعْدَ الضَّلَالَةِ تَبَعًا لِاسْتِعَارَةِ الْمَوْتِ لِعَدَمِ قَبُولِ الْهَدَى عَلَى الْوُجْهِينِ الْمَعْرُوفَيْنِ فِي التَّرْشِيحِ - فِي فَنِّ الْبَيَانِ - مِنْ كَوْنِهِ قَارَةً يَبْقَى عَلَى حَقِيقَتِهِ لَا يَقْصُدُ مِنْهُ إِلَّا تَقْوِيَةَ الْاسْتِعَارَةِ، وَقَارَةً يَسْتَعَارُ مِنْ مَلَائِكَةِ الْمَشْبَةِ بِهِ إِلَى شَبْهِهِ مِنْ مَلَائِكَةِ الْمَشْبَةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى « وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا ». فَيَكُونُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ فِي الْكَلَامِ وَعَدَ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِأَنْ بَعْضَ هَؤُلَاءِ الضَّالِّينَ الْمَكْدُوبِينَ سَيَهْدِيهِمُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْإِسْلَامِ، وَهُمْ مَنْ لَمْ يَسْبِقْ فِي عِلْمِهِ حَرَمَانُهُمْ مِنَ الْإِيمَانِ.

فَعَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ يَكُونُ قَوْلُهُ « ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ » زِيَادَةً فِي التَّهْلِيدِ وَالْوَعِيدِ. وَعَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي يَكُونُ تَحْرِيقًا لَهُمْ عَلَى الْإِيمَانِ لِيَلْقُوا جَزَاءَهُ حِينَ يُرْجَعُونَ إِلَى اللَّهِ. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْوَقْفُ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى « يَعْنِيهِمْ اللَّهُ ». وَتَمَّ التَّمَثِيلُ هُنَاكَ. وَيَكُونُ قَوْلُهُ « ثُمَّ إِلَيْهِ يَرْجَعُونَ » اسْتَطْرَادًا تَخَلَّصَ بِهِ إِلَى قَرَعِ أَسْمَاعِهِمْ بِإِثْبَاتِ الْحَشْرِ الَّذِي يَقَعُ بَعْدَ الْبَعْثِ الْحَقِيقِيِّ، فَيَكُونُ الْبَعْثُ فِي قَوْلِهِ « يَعْنِيهِمْ اللَّهُ » مُسْتَعْلَمًا فِي حَقِيقَتِهِ وَمَجَازًا. وَقَرِيبٌ مِنْهُ فِي التَّخَلُّصِ قَوْلُهُ تَعَالَى « فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِعِصَاهُ كَذَلِكَ يَحْيَى اللَّهُ الْمَوْتَى » فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ.

﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ٢٧

عطف على جملة « وإن كان كبير عليك إعراضهم » الآيات، وهنا عود إلى ما جاء في أول السورة من ذكر إعراضهم عن آيات الله بقوله « وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ». ثم ذكر ما تقتضوا به من المعاذير من قولهم « لولا أنزل عليه ملك » وقوله « وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها » أي وقالوا : لولا أنزل عليه آية، أي على وفق مقترحهم، وقد اقترحوا آيات مختلفة في مجادلات عديدة. ولذلك أجملها الله تعالى هنا اعتمادا على علمها عند الرسول — صلى الله عليه وسلم — والمؤمنين، فقال « وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربّه ».

فجملة « وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربّه » وقع عطفتها معترضا بين جملة « والموتى يعيهم الله ثم إليه يرجعون » وجملة « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه » الخ. وفي الإتيان بفعل النزول ما يدل على أن الآية المسؤولة من قبيل ما يأتي من السماء، مثل قولهم « لولا أنزل عليه ملك » وقولهم « ولن نؤمن لربك حتى نترك علينا كتابا نقرؤه » وشبه ذلك.

وجرد « نزل » من علامة التأنيث لأن المؤنث الذي تأنيثه لفظي بحث بجوز تجريد فعله من علامة التأنيث ؛ فإذا وقع بين الفعل ومرفوعه فاصل اجتماع مسوغان لتجريد الفعل من علامة التأنيث، فإن الفصل بوحده مسوغ لتجريد الفعل من العلامة. وقد صرح في الكشف بأن تجريد الفعل عن علامة التأنيث حيثل حسن.

و (لولا) حرف تحضيض بمعنى (هلا). والتحضيض هنا لقطع الخصم وتعجيزه، كما تقدم في قوله تعالى آتفا « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ».

وتقدم الكلام على اشتقاق آية « عند قوله تعالى « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا » في سورة البقرة.

وفصل فعل « قل » فلم يعطف لأنه وقع موقع المحاورة فجاء على طريقة الفصل التي نيتناها في مواضع كثيرة، أولها: قوله تعالى « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها » في سورة البقرة.

وأمر الله رسوله أن يجيبهم بما يُعلم منه أن الله لو شاء لأنزل آية على وفق مقترحهم تقوم عليهم بها الحجة في تصديق الرسول، ولكن الله لم يرد ذلك لحكمة يعلمها، فعبّر عن هذا المعنى بقوله « إن الله قادر على أن ينزل آية » وهم لا ينكرون أن الله قادر، ولذلك سألوا الآية، ولكنهم يزعمون أن الرسول — عليه الصلاة والسلام — لا يتكئ صدقه إلا إذا أبته الله بآية على وفق مقترحهم. فقوله « إن الله قادر على أن ينزل آية » مستعمل في معناه الكناي، وهو انتفاء أن يريد الله تعالى لإجابة مقترحهم، لأنه لما أرسل رسوله بآيات بيّنات حصل المقصود من إقامة الحجة على الذين كفروا، فلو شاء لزادهم من الآيات لأنه قادر.

ففي هذه الطريقة من الجواب إثبات الردّ بالدليل، وبهذا يظهر موقع الاستدراك في قوله « ولكن أكثرهم لا يعلمون » فإنه راجع الى المدلول الالتزامي، أي ولكن أكثر المعاندين لا يعلمون أن ذلك لو شاء الله لفعله، ويحسبون أن عدم الإجابة الى مقترحهم يدل على عدم صدق الرسول — عليه الصلاة والسلام — وذلك من ظلمة عقولهم، فلقد جاءهم من الآيات ما فيه مزجر.

فيكون المعنى الذي أفاده هذا الردّ غير المعنى الذي أفاده قوله « ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون » فإن ذلك نبهوا فيه على أن عدم إجابتهم فيه فائدة لهم وهو استبقاذهم، وهذا نبهوا فيه على سوء نظرهم في استدلالهم.

وبيان ذلك أن الله تعالى نصب الآيات دلائل مناسبة للغرض المستدل عليه كما يقول المنطقيون: إن المقدّمات والنتيجة تدلّ عقلا على المطلوب المستدلّ عليه، وإن النتيجة هي عين المطلوب في الواقع وإن كانت غيره في الاعتبار؛ فلذلك نجد القرآن يكثر الحجج على عظيم قدرة الله على خلق الأمور العظيمة، كإخراج الحي من الميت وإخراج

التي من الحي في ميثاق الاستدلال على وقوع البعث والحشر. ويسمى تلك الحجج آيات كقوله «وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقرّ ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون»، وكما سيجيء في أول سورة الرعد «الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها». وذكر في خلال ذلك تفصيل الآيات الى قوله «وإن تعجب فعجب قولهم إذا كُنتا تراباً إننا لفي خلق جديد». وكذلك ذكر الدلائل على وحدانية الله باستقلاله بالخلق، كقوله «وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه» الى قوله — وكذلك تفصل الآيات ويقولوا درّست الخ، وكقوله في الاستدلال على انفراده بأنواع الهداية «وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون». ولما كان نزول القرآن على الرسول — عليه الصلاة والسلام — حجة على صدقه في إنجازه أنه مُتْرَل من عند الله لما اشتمل عليه من العلوم وتفصيل المواعظ وأحوال الأنبياء والأمم وشرح الأحكام مع كون الذي جاء به معلوم الأمية بينهم قد قضى شيا به بين ظهرانيهم، جعله آية على صدق الرسول — عليه الصلاة والسلام — فيما أخبر به عن الله تعالى، فسمّاه آيات في قوله «وإذا تلى عليهم آياتنا، بينات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر يكادون يستطبون بالذين يتلون عليهم آياتنا» فلم يشأ الله أن يجعل الدلائل على الأشياء من غير ما يناسبها.

أما الجهلة والضالّون فهم يروون آيات من عجائب التصاريف الخارقة لنظام العالم، يريدون أن تكون علامة بينهم وبين الله على حسب اقتراحهم بأن يحييهم اليها إشارة منه الى أنه صدق الرسول فيما بلغ عنه، فهذا ليس من قبيل الاستدلال ولكنّه من قبيل المخاطرة ليزعموا أن عدم إجابتهم لما اقترحوه علامة على أن الله لم يصدق الرسول — صلى الله عليه وسلم — في دعوى الرسالة. ومن أين لهم أن الله يرضى بالتزول معهم الى هذا المجال، ولذلك قال تعالى «قل إن الله قادر على أن يترك آية ولكن أكثرهم لا يعلمون»، أي لا يعلمون ما وجه الارتباط بين دلالة الآية ومدلولها. ولذلك قال في الردّ عليهم في سورة الرعد «ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه إنّنا لأنّ منذر» فهم جعلوا إيمانهم موقوفا على أن تنزل آية من السماء. وهم يعنون أن تنزل آية من السماء جملة واحدة. فقد قالوا «لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة» وقالوا

« و لن نؤمن لربك حتى تُنزل علينا كتابا نقرؤه ». فردّ الله عليهم بقوله « إنّما أنت منذر »، أي لا علاقة بين الإنذار وبين اشتراط كون الإنذار في كتاب ينزل من السماء، لأنّ الإنذار حاصل بكونه إنذارا مفصّلا بنينا دالاّ على أنّ المنذر به ما اخترعه من تلقاء نفسه، ولذلك ردّ عليهم بما يبيّن هذا في قوله « وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذنّ لارتاب المبطلون - الى قوله - وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربّه قل إنّما الآيات عند الله وإنّما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم »، أي فما فائدة كونه ينزل في قرطاس من السماء مع أنّ المضمون واحد.

وقال في ردّ قولهم « حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه » « قل سبحان ربّي هل كنت إلّا بشرا رسولا ». نعم إنّ الله قد يقيم آيات من هذا القبيل من تلقاء اختياره بدون اقتراح عليه، وهو ما يسمّى بالمعجزة مثل ما سمّى بعض ذلك بالآيات في قوله « في تسع آيات الى فرعون وقومه »، فذلك أمر أنف من عند الله لم يقترحه عليه أحد. وقد أعطى نبينا محمدا - صلى الله عليه وسلم - من ذلك كثيرا في غير مقام اقتراح من المعرضين، مثل انشقاق القمر، ونبع الماء من بين أصابعه، وتكثير الطعام القليل، ونبع الماء من الأرض بسهم رشقه في الأرض. هذا هو البيان الذي وعدت به عند قوله تعالى « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » في هذه السورة.

ومن المفسرين من جعل معنى قوله « ولكن أكثرهم لا يعلمون » أنّهم لا يعلمون أنّ أنزال الآية على وفق مقترحهم يعقبها الاستئصال إن لم يؤمنوا، وهم لعنادهم لا يؤمنون . إلّا أنّ ما فسرتها به أولى لثلاث يكون معناها إعادة لمعنى الآية التي سبقتها، وبه يندفع التوقّف في وجه مطابقة الجواب لمقتضى السؤال حسبا توقّف فيه التفتراضي في تقرير كلام الكشاف.

وقوله « ولكن أكثرهم لا يعلمون » تنبيه على أنّ فيهم من يعلم ذلك ولكنّه يكابر ويظهر أنّه لا يتمّ عنده الاستدلال إلّا على نحو ما اقترحوه.

وإعادة لفظ «آية» بالتكثير في قوله « أن يُنزل آية » من إعادة التكرار تارة وهي عين

الاولى. وهذا يبطل القاعدة المتداولة بين المعربين من أن اللفظ المنكر إذا أعيد في الكلام متكرراً كان الثاني غير الأول. وقد ذكرها ابن هشام في معني اللبيب في الباب السادس وتقضها. ومما مثل به لإعادة النكرة نكرة وهي عين الاولى لا غيرها قوله تعالى « الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ». وقد تقدم ذلك عند قوله تعالى « فلا جناح عليهما أن يتصالحا بينهما صلحا والصلح خير » في سورة النساء.

﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ قَاتَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾

معنى هذه الآية غامض بلها. ونهايتها أشد غموضاً، وموقعها في هذا السياق خفي المناسبة. فاعلم أن معنى قوله « وما من دابة في الارض - الى قوله - إلا أمم أمثالكم » أن لها خصائص لكل جنس ونوع منها كما لأمم البشر خصائصها، أي جعل الله لكل نوع ما به قوامه وألهمه اتباع نظامه وأن لها حياة مؤجلة لا محالة.

فمعنى « أمثالكم » المماثلة في الحياة الحيوانية وفي اختصاصها بنظامها.

وأما معنى قوله « ثم إلى ربهم يحشرون » أنها صائرة الى الموت. ويعضده ما روي عن ابن عباس: حشر البهائم موتها، أي فالحشر مستعمل في مجاز قريب الى حقيقة اللغوية التي في نحو قوله تعالى « وحشر سليمان جنوده ». فموقع هذه الآية عند بعض المفسرين أنها بمنزلة الدليل على مضمون قوله تعالى « قل إن الله قادر على أن يترك آية ولكن أكثرهم لا يعلمون »، فيجوز أن تكون معطوفة على جملة « إن الله قادر على أن يترك آية » على أنها من جملة ما أمر النبي بأن يقوله لهم ؛ ويجوز أن تكون معطوفة على جملة « قل إن الله قادر » على أنها من خطاب الله لهم. أي أن الذي خلق أنواع الأحياء كلها وجعلها كالأمم ذات خصائص جامعة لأفراد كل نوع منها فكان خلقها

آية على عظيم قدرته لا يعجزه أن يأتي بآية حسب مقترحكم ولكنكم لا تعلمون الحكمة في عدم إجابتكُم لما سألتكم.

ويكون تعقيبه بقوله تعالى «والَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ» الآية واضح المناسبة، أي لا يهتدون إلى ما في عوالم الدواب والطيور من الدلائل على وحدانية الله.

وأما قوله «ثم إلى ربهم يحشرون» فإن نظرنا إليه مستقلاً بنصه غير ملتفتين إلى ما يُلط به من آثار مروية في تفسيره؛ فأول ما يبدو للنظر أن ضميري «ربهم» و«يحشرون» عائدان إلى «دابة» و«طائر» باعتبار دلالتهما على جماعات الدواب والطيور لوقوعهما في حيز حرف (من) المقيدة للعموم في سياق النفي، فيتساءل الناظر عن ذلك وهما ضميران موضوعان للعقلاء. وقد تأولوا لوقوع الضميرين على غير العقلاء بوجهين: أحدهما أنه بناء على التغليب إذ جاء بعده «إلا أمم أمثالكم». الوجه الثاني أنهما عائدان إلى «أمم أمثالكم»، أي أن الأمم كلها محشورة إلى الله تعالى.

وأحسن من ذلك تأويلاً أن يكون الضميران عائدين إلى ما عادت إليه ضمائر الغيبة في هذه الآيات التي آخرها ضمير «وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه»، فيكون موقع جملة «ثم إلى ربهم يحشرون» موقع الإدماج والاستطراد مجابهة للمشركين بأنهم محشورون إلى الله لا محالة وإن أنكروا ذلك.

فلذا وقع الالتفات إلى ما روي من الآثار المتعلقة بالآية كان الأمر مُشكلاً. فقد روى مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال «تُؤَدَّنُ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء (التي لا قرن لها، وفي رواية غيره: الجِماء) من الشاة القرناء». وروى أحمد بن حنبل وأبو داود الطيالسي في مسنديهما عن أبي ذر قال: انتطحت شاتان أو عزتان عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا أبا ذر أتدري فيم انتطحتا، قلت: لا، قال: لكن الله يدرى وسيقضي بينهما يوم القيامة. فهذا مقتضى إثبات حشر الدواب ليوم الحساب، فكان معناه خفي الحكمة إذ من المحقق انقضاء تكليف الدواب والطيور تبعاً لانقضاء العقل عنها. وكان موقعها جلي المناسبة بما قاله

الفخر نقلا عن عبد الجبار بأنه لما قدم الله أن الكفار يرجعون إليه ويحشرون بينه بعده أن الدواب والطير أمم أمثالهم في أنهم يحشرون. والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في الناس حاصل في البهائم. وهذا ظاهر قوله «يحشرون» لأن غالب إطلاق الحشر في القرآن على الحشر للحساب، فيناسب أن تكون جملة «وما من دابة في الأرض» الآية عطفًا على جملة «والموتى يبعثهم الله»، فإن المشركين يتكفرون بالبعث ويجعلون إخبار الرسول - عليه الصلاة والسلام - به من أسباب تهمة فيما جاء به، فلما توعدهم الله بالآية السابقة بأنهم يرجعون زاد أن سجل عليهم جهلهم فأخبرهم بما هو أعجب مما أنكره، وهو إعلامهم بأن الحشر ليس يختص بالبشر بل يعم كل ما فيه حياة من الدواب والطير. فالمقصود من هذا الخبر هو قوله «ثم إلى ربهم يحشرون». وأما ما قبله فهو بمتزلة المقدمة له والاستدلال عليه، أي فالدواب والطير تبعث مثل البشر وتحضر أفرادها كلها يوم الحشر، وذلك يقتضي لا محالة أن يقتص لها، فقد تكون حكمة حشرها تابعة لإلقاء الأرض ما فيها وإعادة أجزاء الحيوان.

وإذا كان المراد من هذين الحديثين ظاهرهما فإن هذا مظهر من مظاهر الحق يوم القيامة لإصلاح ما فرط في عالم الفناء من رواج الباطل وحكم القوة على العدالة، ويكون القصاص بتمكين المظلوم من الدواب من رد فعل ظالمه كيلا يستقر الباطل. فهو من قبيل ترتب المسببات على أسبابها شبيه بخطاب الوضع، وليس في ذلك ثواب ولا عقاب لانقضاء التكليف ثم تصير الدواب يومئذ ترابا، كما ورد في رواية عن أبي هريرة في قوله تعالى «ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا». قال المازري في المعلم: واضطرب العلماء في بعث البهائم، وأقوى ما تعلق به من يقول ببعثها قوله تعالى «وإذا الوحوش حشرت». وقد قيل: إن هذا كله تمثيل للعنل. وتسبه المازري إلى بعض شيوخه قال: هو ضرب مثل إعلاما للخلق بأن لا يبقى حق عند أحد.

والدابة مشتقة من دب إذا مشى على الأرض، وهي اسم لكل ما يدب على الأرض. وقوله «في الأرض» صفة قصد منها إفادة التعميم والشمول بذكر اسم المكان الذي يحوي جميع الدواب وهو الأرض، وكذلك وصف «طائر» بقوله «يطير بجناحيه»

قصد به الشمول والإحاطة، لأنه وصف آبل الى معنى التوكيد، لأن مفاد « يطير بجناحه » أنه طائر، كأنه قيل : ولا طائر ولا طائر. والتوكيد هنا يؤكد معنى الشمول الذي دللت عليه (من) الزائدة في سياق النفي ؛ فحصل من هذين الوصفين تقرير معنى الشمول الحاصل من نفي اسمي الجنسين. ونكتة التوكيد أن الخبر لغرابته عندهم وكونه مظنة إنكارهم أنه حقيق بأن يؤكد.

ووقع في المفتاح في بحث إتباع المسند اليه بالبيان أن هذين الوصفين في هذه الآية للدلالة على أن المقصد من اللفظين الجنس لا بعض الأفراد وهو غير ما في الكشف، وكيف يتوهم أن المقصود بعض الأفراد ووجود (من) في النفي نص على نفي الجنس دون الوحدة. وبهذا تعلم أن ليس وصف « يطير بجناحه » واردا لرفع احتمال المجاز في « طائر » كما جرح اليه كثير من المفسرين وإن كان رفع احتمال المجاز من جملة نكت التوكيد اللفظي إلا أنه غير مطرد، ولأن اعتبار تأكيد العموم أولى، بخلاف نحو قولهم : نظره بعيني وسمعه بأذني. وقول صخر :

شو واتخذت من شعّر صدارها

إذ من المعلوم أن الصّدار لا يكون إلا من شعّر.

وأمم جمع أمة. والأمة أصلها الجماعة من الناس المتماثلة في صفات ذاتية من من نسب أو لغة أو عادة أو جنس أو نوع. قيل: سميت أمة لأن أفرادها تؤم أمما واحدا وهو ما يجمع مقوماتها.

وأحب أن لفظ أمة خاص بالجماعة العظيمة من البشر، فلا يقال في اللغة أمة الملائكة ولا أمة السباع. فأما إطلاق الأمم على الدواب والطير في هذه الآية فهو مجاز، أي مثل الأمم لأن كل نوع منها تجتمع أفرادها في صفات متحدة بينها أمما واحدة، وهو ما يجمعها وأحب أنها خاصة بالبشر.

ودابته وطاقره في سياق النفي يُراد بهما جميع أفراد النوعين كما هو شأن الاستفراق، فالإخبار عنهما بلفظ «أمم» وهو جمع على تأويله بجماعاتها، أي إلا جماعاتها أمم، أو إلا أفراد أمم.

وتشمل الارض البحر لأنّه من الارض ولأنّ مخلوقاته يطلق عليها لفظ الدابة، كما ورد في حديث سرية سيف البحر قول جابر بن عبد الله: فألقى لنا البحر دابةً يقال لها العنبر. والمائلة في قوله « أمثالكم » التشابه في فصول الحقائق والخصائص التي تميز كل نوع من غيره، وهي النظم القطرية التي فطر الله عليها أنواع المخلوقات. فالدواب والطيور ثمائل الأناسي في أنّها خلقت على طبيعة تشترك فيها أفراد أنواعها وأنّها مخلوقة لله معطاة حياة مقدّرة مع تقدير أرزاقها وولادتها وشبابها وهرمها، ولها نظم لا تستطيع تبديلها. وليست المائلة براجعة الى جميع الصفات فإنّها لا تماثل الإنسان في التفكير والحضارة المكتسبة من الفكر الذي اختصّ به الانسان. ولذلك لا يصحّ أن يكون لغیر الإنسان نظام دولة ولا شرائع ولا رسل ترسل اليهن لاعداد عقل التكليف فيهن، وكذلك لا يصحّ أن توصف بمعرفة الله تعالى. وأمّا قوله تعالى « وإنّ من شيء إلاّ يسبح بحمده » فذلك بلسان الحال في العجماوات حين نراها بهيجة عند حصول ما يلائمها فرأها مرحلة فرحة. وإنّما ذلك بما ساق الله إليها من النعمة وهي لا تفقه أصلها ولكنها تحسّ بأثرها فتبتهج، ولأنّ في كل نوع منها خصائص لها دلالة على عظيم قدرة الله وعلمه تختلف عن بقية الأنواع من جنسه والمقصود من هذا صرف الأفهام الى الاعتبار بنظام المخلوق الذي أودعه الله في كل نوع، والخطاب في قوله « أمثالكم » موجّه إلى المشركين.

وجملة « ما فرطنا في الكتاب من شيء » معترضة لبيان سعة علم الله تعالى وعظيم قدرته. فالكتاب هنا بمعنى المكتوب، وهو المكتنى عنه بالقلم المراد به ما سبق في علم الله وإرادته الجارية على، وفقهه كما تقدّم في قوله تعالى « كتب على نفسه الرحمة ». وقيل الكتاب القرآن. وهذا بعيد إذ لا مناسبة بالغرض على هذا التفسير، فقد أورد كيف يشتمل القرآن على كل شيء. وقد بسط فخر الدين بيان ذلك لاختيار هذا القول وكذلك أبو إسحاق الشاطبي في المواقات.

والفريط: الترك والإهمال، وتقدّم بيانه آنفاً عند قوله تعالى: « قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها ».

والشيء هو الموجود. والمراد به هنا أحوال المخلوقات كما يدلّ عليه السياق فشمّل أحوال الدواب والطيور فإنّها معلومة لله تعالى مقدّرة عنده بما أودع فيها من حكمة خلقه تعالى.

وقوله « ثم الى ربهم يحشرون » تقدّم تفسيره آنفاً في أول تفسير هذه الآية.
وفي الآية تنبيه للمسلمين على الزرق بالحيوان فإنّ الإخبار بأنّها أمم أمثالنا
تنبيه على المشاركة في المخلوقة وصفات الحيوانية كلّها. وفي قوله « ثم الى ربهم
يحشرون » إلقاء للحذر من الاعتداء عليها بما نهى الشرع عنه من تعذيبها وإذا كان يقتصر
لبعضها من بعض وهي غير مكلفة، فالاعتصاف من الإنسان لها أولى بالعدل. وقد ثبت
في الحديث الصحيح : أن الله شكر للذي سقى الكلب العطشان، وأن الله أدخل
امراً النار في هرّة حسبتها فماتت جوعاً.

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمْ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ
يَشَأْ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ 39

يجوز أن تكون الواو للعطف، والمعطوف عليه جملة «إنّما يستجيب الذين يسمعون».
والغنى: والذين كذبوا بآياتنا ولم يسمعوا لها، أي لا يستجيبون بمنزلة صم وبكم
في ظلمات لا يهتدون.

ويجوز أن تكون الجملة مستأنفة والواو استئنافية، أي عاطفة كلاماً مبتدأ ليس
مرتبطة بجملة معينة من الكلام السابق ولكنه ناشيء عن جميع الكلام المتقدّم. فإنّ الله
لمّا ذكر من مخلوقاته وآثار قدرته ما شأنه أن يعرف الناس بوحديته ويدلّهم على
آياته وصدق رسوله أعقبه ببيان أنّ المكذّبين في ضلال مبين عن الاهتداء لذلك، وعن
التأمل والتفكير فيه، وعلى الوجهين فمتناسبة وقوع هذه الجملة عقب جملة « وما من دابة
في الارض » الآية قد تعرّضنا إليها آنفاً.

والمراد بالذين كذبوا المشركون الذين مضى الكلام على أحوالهم عموماً وخصوصاً.
وقوله « صم وبكم في الظلمات » تمثيل لحالهم في ضلال عقائدهم والابتعاد عن
الاهتداء بحال قوم صم وبكم في ظلام. فالصم يمنهم من تلقّي هدى من يهديهم،

والبكم يمنهم من الاسترشاد ممن يمر بهم، والظلام يمنهم من التبصر في الطريق أو المنفذ المخرج لهم من مأزقهم.

وإنما قيل في «الظلمات» ولم يوصفوا بأنهم عمى كما في قوله «عميا وبكمما وصمًا» ليكون لبعض أجزاء الهيئة المشبهة بها ما يصلح لشبه بعض أجزاء الهيئة المشبهة، فإن الكفر الذي هم فيه والذي أصارهم إلى استمرار الضلال يشبه الظلمات في الحيلولة بين الداخل فيه وبين الاهتداء إلى طريق النجاة. وفي الحديث «الظلم ظلمات يوم القيامة». فهذا التمثيل جاء على أتم شروط التمثيل. وهو قبوله لتفكيك أجزاء الهيئتين إلى تشبيهات مفردة، كقول بشّار :

«كَانَ مُثَارِ النَّعَمِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافُنَا لَيْلَ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

وجمع الظلمات جار على الفصح من عدم استعمال الظلمة مفردا. وقد تقدم في صدر السورة، وقيل : للأشارة إلى ظلمة الكفر، وظلمة الجهل، وظلمة العناد.

وقوله «صم وبكم» خبر ومعطوف عليه. وقوله «في الظلمات» خبر ثالث لأنه يجوز في الأخبار المتعددة ما يجوز في النعوت المتعددة من العطف وتركه..

وقوله «من يشأ الله يضلله» استئناف بياني لأن حالهم العجيبة تثير سؤالاً وهو أن يقول قائل ما بالهم لا يهتدون مع وضوح هذه الدلائل البينات، فأجيب بأن الله أضلهم فلا يهتدون، وأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، فدلّ قوله «من يشأ الله يضلله» على أن هؤلاء المكذّبين الضالّين هم ممن شاء الله إضلالهم على طريقة الإيجاز بالحذف لظهور المحذوف، وهذا مرتبط بما تقدم من قوله تعالى «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى».

ومعنى إضلال الله تقديره الضلال ؛ بأن يخلق الضالّ بعقل قابل للضلال مُصّرّ على ضلاله عنيد عليه فإذا أخذ في مبادئ الضلال كما يعرض لكثير من الناس فوعظه واعظ أو خطر له في نفسه خاطر أنّه على ضلال منعه إصراره من الإفلاخ عنه فلا يزال يهوى به في مهاري الضلالة حتّى يبلغ به إلى غاية التخلّق بالضلال فلا ينكف عنه. وهذا ممّا أشار

اليه قوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين »، ودل عليه قول النبي - صلى الله عليه وسلم - « إن الرجل ليصدق حتى يكون صديقا وإن الرجل ليكذب حتى يسكب عند الله كذابا ». وكل هذا من تصرف الله تعالى بالتكوين والخلق وهو تصرف القدر. وله اتصال بناموس التسلسل في تطور أحوال البشر في تصرفات بعقولهم وعواطفهم، وهي سلسلة بعيدة المدى اقتضتها حكمة الله تعالى في تدبير نظام هذا العالم، ولا يعلم كمها إلا الله تعالى، وليس هذا الإضلال بالأمر بالضلال فإن الله لا يأمر بالفحشاء ولا بتلقين الحث عليه وتسهيله فإن ذلك من فعل الشيطان، كما أن الله قد حرم من أراد إضلاله من انتشاله والطف به لأن ذلك فضل من هو أعلم بأهله. ومفعول « يشأ » محذوف للدلالة جواب الشرط عليه، كما هو الشائع في مفعول فعل المشيئة الواقع شرطا.

والصراط هو الطريق البين. ومعنى المستقيم أنه لا اعوجاج فيه، لأن السير في الطريق المستقيم أيسر على السائر وأقرب وصولا الى المقصود.

ومعنى (على) الاستعلاء، وهو استعلاء السائر على الطريق. فالكلام تمثيل لحال الذي خلقه الله فمَنَّ عليه بعقل يرعوي من غيه ويصغي الى النصيحة فلا يقع في الفساد فاتبع الدين الحق، بحال السائر في طريق واضحة لا يتحير ولا يخطئ القصد، ومستقيمة لا تطوح به في طول السير. وهذا التمثيل أيضا صالح لتشبيه كل جزء من أجزاء الهيئة المشبهة بجزء من أجزاء الهيئة المشبه بها، كما تقدم في نظيره. وقد تقدم شيء من هذا عند قوله تعالى « اهدنا الصراط المستقيم ». فالدين يشبه الصراط الموصل بغير عتاء، والهدي اليه شبيه الجعل على الصراط.

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَيْكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۚ بَلْ إِلَٰهَهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ٤١ ﴾

استثناف ابتدائي يتضمن تهديدا بالوعيد طردا للأغراض السابقة، وتخلله تعرض بالحث على خلع الشرك إذ ليس لشركائهم قنع بأيديهم، فذكروا بأحوال قد تعرض لهم يلجأون فيها الى الله. وألقي عليهم سؤال أيستمرّون على الإشراك بالله في تلك الحالة وهل يستمرّون من الآن على الشرك الى أن يأتيهم العذاب أو تأتيهم القيامة حين يلجأون الى الإيمان بوجدانيته، ولات حين إيمان.

وافتح هذا التهديد بالأمر بالقول اهتماما به وإلا فإن معظم ما في القرآن مأمور الرسول - صلى الله عليه وسلم - بأن يقوله لهم. وقد تتابع الأمر بالقول في الآيات بعد هذه الى قوله « لكل نأ مستقر » اثني عشرة مرة. وورد نظيره في سورة يونس. وقوله « أرايتكم » تركيب شهير الاستعمال، يفتح بمثله الكلام الذي يراد تحقيقه والاهتمام به. وهمزة الاستفهام فيه للاستفهام التقريري.

(ورأى) فيه بمعنى الظن. يسند الى تاء خطاب تلازم حالة واحدة ملازمة حركة واحدة، وهي الفتحة لا تختلف باختلاف عدد المخاطب وصفه سواء كان مفردا أو غيره، مذكرا أو غيره، ويجعل المفعول الأول في هذا التركيب غالبا ضمير خطاب عائدا الى فاعل الرؤية العقلية ومستغنى به لبيان المراد بتاء الخطاب. والمعنى أن المخاطب يعلم نفسه على الحالة المذكورة بعد ضمير الخطاب، فالمخاطب فاعل ومفعول باختلاف الاعتبار، فإن من خصائص أفعال باب الظن أنه يجوز أن يكون فاعلها ومفعولها واحدا (والحق بأفعال العلم فعلاّن : فقد، وعديم في الدعاء نحو فقدتني)، وتقع بعد الضمير المنصوب جملة في موضع مفعوله الثاني، وقد يجيء في تلك الجملة ما يعلّق فعل الرؤية عن العمل.

هذا هو الوجه في تحليل هذا التركيب. وبعض النحاة يجعل تلك الجملة سادة مسدّ المفعولين قسما من جعل ضمائر الخطاب مفاعيل إذ يعملونها مجرد علامات خطاب لا محل لها من الإعراب، وذلك حفاظا على متعارف قواعد النحو في الاستعمال الأصلي المتعارف مع أن لغراب استعمال أحوالا خاصة لا ينبغي غض النظر عنها إلا إذا قصد بيان أصل الكلام أو عدم التشويش على المتعلمين. ولا يخفى أن ما ذهبوا إليه هو أشدّ

غرابة وهو الجمع بين علامتي خطاب مختلفتين في الصورة ومرجعهما متحد. وعلى الوجه الذي اخترناه فالمفعول الثاني في هذا التركيب هو جملة « أغير الله تدعون ».

ولأنما تركبنا التاء على حالة واحدة لأنه لما جعلت ذات الفاعل ذات المفعول إعراباً وراموا أن يجعلوا هذا التركيب جارياً مجزئاً في كونه قليل الألفاظ وافر المعنى تجنبوا ما يحدثه الجمع بين ضميري خطاب مرفوع ومنصوب من الثقل في نحو أَرَيْتُمَا كُفَّاءً، وَأَرَيْتُمَا كُفَّاءً، وَأَرَيْتُمَا كُفَّاءً، ونحو ذلك، سلكوا هذه الطريقة الغريبة فاستغنوا باختلاف حالة الضمير الثاني عن اختلاف حالة الضمير الأول اختصاراً وتخفيفاً، وبذلك تأتى أن يكون هذا التركيب جارياً مجزئاً في كونه قليل الإيجاز تسهلاً لشيوع استعماله استعمالاً خاصاً لا يغير عنه، فلذلك لا تكسر تلك التاء في خطاب المؤنث ولا تضم في خطاب المثنى والمجموع.

وعن الأخفش : أخرجت العرب هذا اللفظ من معناه بالكلية فالزمته الخطباء، وأخرجته عن موضوعه إلى معنى (أما) بفتح الهمزة، فجعلت الفاء بعده في بعض استعماله كقوله تعالى « أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتَ الْحَوْتَ » فما دخلت الفاء إلا وقد أخرجت (أَرَأَيْتَ) لمعنى (أما) ؛ وأخرجته أيضاً إلى معنى (أخبرني) فلا بد بعده من اسم المستخبر عنه ؛ وتلزم الجملة بعد الاستفهام، وقد يخرج لهذا المعنى وبعده الشرط وظرف الزمان. اهـ.

في الكشف : متعلق الاستخبار محلوف، تقديره : إن أناكم عذاب الله أو أنكم الساعة من تدعون، ثم بكتهم بقوله « أغير الله تدعون »، أي أنخصون آلهتكم بالدعوة أم تدعون الله دونها بل إنَّه تدعون اهـ.

وجملة « أغير الله تدعون » هي المفعول الثاني لفعل « أَرَيْتُمَا ».

واعلم أن هذا استعمال خاص بهذا التركيب الخاص الجار مجزئاً في كونه قليل الإيجاز تسهلاً لشيوع استعماله استعمالاً خاصاً لا يغير عنه، فلذلك لا تكسر تلك التاء في خطاب المؤنث ولا تضم في خطاب المثنى والمجموع.

الى فاعله ومفعوله. فمن قال لك : رأيتني عالما بفلان. فأردت التحقق فيه تقول : رأيتك عالما بفلان. وتقول للمثنى : رأيتكما عالمين بفلان، وللجمع رأيتُموكم وللمؤنثة رأيتِك - بكسر التاء - .

وقرأه نافع في المشهور - بتسهيل الهزرة ألفا -؛ وعنه رواية بجعلها بين الهزرة والألف. وقرأه الكسائي - بإسقاط الهزرة - التي هي عين الكلمة، فيقول : وأرَيْت وهي لغة. وقرأه الباقون - بتحقيق الهزرة - .

وجملة « إن أناكم عذاب الله » الخ معترضة بين مفعولي فعل الرؤية، وهي جملة شرطية حذف جوابها لدلالة جملة المفعول الثاني عليه.

وإتيان العذاب: حلوله وحصوله، فهو مجاز لأنَّ حقيقة الإتيان المجيء، وهو الانتقال من موضع بعيد الى الموضع الذي استقرَّ فيه مفعول الإتيان، فيطلق مجازاً على حصول شيء لم يكن حاصلًا. وكذلك القول في إتيان الساعة سواء.

ووجه إعادة فعل « أتتكم الساعة » مع كون حرف العطف مغنيا عن إعادة العامل بأن يقال : إن أناكم عذاب الله أو الساعة، هو ما يوجَّه به الإظهار في مقام الإضمار من إرادة الاهتمام بالمُظْهَر بحيث يعاد لفظه الصريح لأنَّه أقوى استقرا في ذهن السامع.

والاهتمام هنا دعا اليه التهويل وإدخال الروح في ضمير السامع بأن يصرَّح بإستناد هذا الإتيان لاسم المستند اليه الدالَّ على أمر مهول ليدلَّ تعلُّق هذا الفعل بالمفعول على تهويله وإراعاته.

وقد استشعر الاحتياج الى توجيه إعادة الفعل هنا الشيخ محمد بن عرفة في درس تفسيره، ولكنَّه وجَّهه بأنَّه إذا كان العاملان متفautين في المعنى لكون أحدهما أشدَّ يعاد العامل بعد حرف العطف إشعاراً بالتفاوت، فإنَّ إتيان العذاب أشدَّ من إتيان الساعة (أي بناء على أنَّ المراد بعذاب الله عذاب الآخرة) أو كان العاملان متباعدين، فإنَّ أريد بالساعة القيامة وبالعذاب الله المحقُّ والرازيا في الدنيا فيعقبه بعد مهلة تامَّة. وإنَّ أريد بالساعة المدة فالمحقِّ الدينيُّ كثير، منه متقدِّم ومنه متأخِّر الى الموت، فالتقدِّم ظاهر اه. وفي توجيهه نظر إذ لا يشهد له الاستعمال.

وإضافة العذاب الى اسم الجلالة لتهويله لصدوره من أقدر القادرين . والمراد عذاب يحصل في الدنيا يضرعون الى الله لرفضه عنهم بدليل قوله « أغير الله تدعون »، فإن الدعاء لا يكون بطلب رفع عذاب الجزاء . وهذا تهديد وإنذار .

والساعة : علّم بالغلبة على ساعة انقراض الدنيا، أي إن أدركتكم الساعة .

وتقديم « أغير الله » على عامله وهو « تدعون » لتكون الجملة المستفهم عنها جملة قصر، أي أنعرضون عن دعاء الله فتدعون غيره دونه كما هو دأبكم الآن، فالقصر لحكاية حالهم لا لقصد الرد على الغير . وقد دلّ الكلام على التعجب، أي تستمرّون على هذه الحال . والكلام زيادة في الإنذار .

وجملة « إن كنتم صادقين » مستأنفة، وجوابها محذوف دلّ عليه قوله « أرايتكم » الذي هو بمعنى التقرير . فتقدير الجواب : إن كنتم صادقين فأنتم مقرون بأنكم لا تدعون غير الله . ذكرهم في هذه الآية والجاهم الى النظر ليعلموا أنه إذا أراد الله عذابهم لا تستطيع آلهتهم دفعه عنهم، فهم إن توخّوا الصديق في الخبر عن هذا المستقبل أعادوا التأمل فلا يسمعون إلا الاعتراف بأن الله إذا شاء شيئاً لا يدفعه غيره إلا بمشيئته، لأنهم يعترفون بأن الأصنام إنما تقرّبهم الى الله زلفى، فإذا صدقوا وقالوا: أندعوا الله، فقد قامت الحجة عليهم من الآن لأن من لا ينبغي في بعض الشدائد لا ينبغي الاعتماد عليه في بعض آخر .

ولذلك كان موقع « بكل إيتاه تدعون » عقب هذا الاستفهام موقع النتيجة للاستدلال . فحرف (بل) لإبطال دعوة غير الله . أي فإنا أجيب عنكم بأنكم لا تدعون إلا الله . ووجه تولي الجواب عنهم من السائل نفسه أن هذا الجواب لما كان لا يسع المسؤول إلا إقراره صح أن يتولّى السائل الجواب عنه، كما تقدّم في قوله تعالى « قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله » في هذه السورة .

وتقديم المفعول على « تدعون » للقصر وهو قصر أفراد الرد على المشركين في زعمهم أنهم يدعون الله ويدعون أصنامهم، وهم وإن كانوا لم يزعموا ذلك في حال

ما إذا أتاهم عذاب الله أو أتتهم الساعة إلا أنهم لما ادّعوه في غير تلك الحالة نزلوا مترلة من يستصحب هذا الزعم في تلك الحالة أيضا.

وقوله « فيكشف » عطف على « تدعون »، وهذا إطماع في رحمة الله لعلهم يتذكرون. ولأجل التعجيل به قدم « وتنسون ما تشركون » وكان حقه التأخير. فهو شبهه بتعجيل المسرة. ومفعول « تدعون » محذوف وهو ضمير اسم الجلالة، أي ما تدعونه. والضمير المجزور (ي) إلى عائد على « ما » من قوله « ما تدعون » أي يكشف الذي تدعونه إلى كشفه. وإنما قيد كشف الضر عنهم بالمشية لأنه إطماع لا وعد.

وعدي فعل « تدعون » بحرف (إلى) لأن أصل الدعاء نداء فكان المدعو مطلوب بالحضور إلى مكان اليأس.

ومفعول « شاء » محذوف على طريقة حذف مفعول فعل المشية الواقع شرطا، كما تقدم أنفسا.

وفي قوله « إن شاء » إشارة إلى مقابله، وهو إن لم يشأ لم يكشف، وذلك في عذاب الدنيا. وأما إتيان الساعة فلا يكشف إلا أن يراد بإتيانها ما يحصل معها من القوارع والمصائب من خسف وشبهه فيجوز كشفه عن بعض الناس. ومما كشفه الله عنهم من عذاب الدنيا عذاب الجوع الذي في قوله تعالى « فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يفتش الناس هذا عذاب اليم » - إلى قوله - « إننا كاشفوا العذاب قليلا إنكم عائلون يوم نبطش البطشة الكبرى إننا منتقمون » فُسرت البطشة بيوم بدر.

وجملة « فيكشف » الخ معترضة بين المعطوفين. وقوله « وتنسون ما تشركون » عطف على « إيتاء تدعون »، أي فانتكم في ذلك الوقت تنسون ما تشركون مع الله، وهو الأصنام.

وقوله « وتنسون ما تشركون » يجوز أن يكون النسيان على حقيقته، أي تذهلون عن الأصنام لما ترون من هول العذاب وما يقع في نفوسهم من أنه مرسل عليهم من الله فتتشغل أذهانهم بالذي أرسل العذاب وينسون الأصنام التي اعتادوا أن يستشفعوا بها.

ويجوز أن يكون مجازاً في الترك والإعراض، أي وتعرضون عن الأصنام؛ إذ لعلهم يلهمون أو يستدلون في تلك الساعة على أن غير الله لا يكشف عنهم من ذلك العذاب شيئاً، وإطلاق النسيان على الترك شائع في كلام العرب، كما في قوله تعالى «فاليوم نساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا»، أي نهلكم كما أنكرتم لقاء الله هذا اليوم. ومن قبيله قوله تعالى «الذين هم عن صلاتهم ساهون».

وفي قوله «فيكشف ما تدعون إليه إن شاء» دليل على أن الله تعالى قد يجيب دعوة الكافر في الدنيا تبعاً لإجراء نعم الله على الكفار. والخلاف في ذلك بين الأشعري والماتريدي آتلى إلى الاختلاف اللفظي.

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِم أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَمِثْلُ السُّجُوتِ فَنَقُطِعْ دَائِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

لما أنذرهم بتوقع العذاب أعقبه بالاستشهاد على وقوع العذاب بأمر من قبل، ليَعْلَم هؤلاء أن تلك سنة الله في الذين ظلموا بالشرك.

وهذا الخبر مستعمل في إنذار السامعين من المشركين على طريقة التعريض، وهم المخاطبون بالقول المأمور به في الجملة التي قبلها.

فجملة «ولقد أرسلنا» عطف على جملة «قل رأيكم»، والواو لعطف الجمل، فتكون استئنافية إذ كانت المعطوف عليها استئنافية. وافتتحت هذه الجملة بلام القسم

و(قد) لتوكيد مضمون الجملة، وهو المفترع بالتفاء في قوله «فأخذناهم بالأساء والضراء». نزل السامعون المعترض بإنذارهم منزلة من ينكرون أن يكون ما أصاب الأمم الذين من قبلهم عقاباً من الله تعالى على إعراضهم.

وقوله «فأخذناهم» عطف على «أرسلنا» باعتبار ما يؤذن به وصف «من قبلك» من معاملة أممهم إيتاهم بمثل ما عاملك به قومك، فيدلّ العطف على محلوف تقديره: فكذلك بهم.

ولما كان أخذهم بالأساء والضراء مقارناً لزمان وجود رسلهم بين ظهرانيهم كان الموقع لتفاء العطف للإشارة إلى أن ذلك كان برأى رسلهم وقيل اقراضهم ليكون إشارة إلى أن الله أيّد رسله ونصرهم في حياتهم؛ لأن أخذ الأمم بالعقاب فيه حكمتان: إحداها زجرهم عن التكذيب، والثانية إكرام الرسل بالتأييد برأى من المكذّبين. وفيه تكرمة للنبي — صلى الله عليه وسلم — بإيدانه بأن الله ناصره على مكذّبيه.

ومعنى «أخذناهم» أصبناهم إصابة تمكن. وتقدم تفسير الأخذ عند قوله تعالى «أخذناه العزة بالإلثم» في سورة البقرة.

وقد ذكر متعلق الأخذ هنا لأنه أخذ بشيء خاص بخلاف الآتي بعيد هذا. والأساء والضراء تقدماً عند قوله تعالى «والصابرين في الأساء والضراء» في سورة البقرة. وقد فسر الأساء بالجوع والضراء بالمرض، وهو تخصيص لوجه له، لأن ما أصاب الأمم من العذاب كان أصنافاً كثيرة. ولعل من فسر بذلك اعتبر ما أصاب قريشاً بدعوة النبي — صلى الله عليه وسلم —.

و(لعل) لترجى. جعل علة لا ابتداء أخذهم بالأساء والضراء قبل الاستئصال. ومعنى «يتضرعون» يتذللون لأن الضراعة التذلل والتخشع، وهو هنا كناية عن الاعتراف بالذنب والتوبة منه، وهي الإيمان بالرسول.

والمراد: أن الله قدّم لهم عذاباً هيئاً قبل العذاب الأكبر، كما قال «ولتذيقنهم من

العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون » وهذا من فرط رحمته المازجة لمقتضى حكمته ؛ وفيه إنذار لقريش بأنهم سيصيبهم البأساء والضراء قبل الاستئصال، وهو استئصال السيف. وإنما اختار الله أن يكون استئصالهم بالسيف إظهارا لكون نصر الرسول - عليه الصلاة والسلام - عليهم كان بيده ويد المصدقين به. وذلك أوقع على العرب، ولذلك روعي حال المقصودين بالإنذار وهم حاضرون . فتزل جميع الأمم منزلتهم، فقال « فلو لا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا »، فإن (لولا) هنا حرف توبيخ لدخولها على جملة فعلية ماضوية واحدة، فليست (لولا) حرف امتناع لوجود.

والتوبيخ إنما يليق بالحاضرين دون المنقرضين لقوات المقصود. ففي هذا التنزيل إيحاء الى مساواة الحالين وتوبيخ للحاضرين بالمهم من العبرة لبقاء زمن التدارك قطعاً لمعذرهم.

ويجوز أن تجعل (لولا) هنا للتمني على طريقة المجاز المرسل، ويكون التمني كناية عن الإخبار بحجة الله الأمر التمني فيكون من بناء المجاز على المجاز، فتكون هذه المحبة هي ما عبر عنه بالفرح في الحديث « الله أفرح بتوبة عبده » الحديث. وتقديم الظرف المضاف مع جملة على عامله في قوله « إذ جاءهم بأسنا تضرعوا » للاهتمام بمضمون جملة، وأنه زمن يحق أن يكون باعثاً على الإسراع بالتضرع مما حصل فيه من البأس.

والبأس تقدم عند قوله تعالى « وحين البأس » في سورة البقرة. والمراد به هنا الشدة على العدو وغلبته. ومجيء البأس: مجيء أثره، فإن ما أصابهم من البأساء والضراء أثر من آثار قوة قدرة الله تعالى وغلبه عليهم. والمجيء مستعار للحدوث والحصول بعد أن لم يكن تشبيها لحدوث الشيء بوصول القادم من مكان آخر بتتمثل الخطوات.

ولما دلّ التوبيخ أو التمني على انتفاء وقوع الشيء عطف عليه بـ (لكن) عطفاً على معنى الكلام، لأن التضرع ينشأ عن لين القلب فكان فيه المقاد بحرف التوبيخ ناشتاً عن ضدّ اللين وهو القساوة، فعطف بـ (لكن) .

والمعنى: ولكن اعتراهم ما في خلقتهم من المكابرة وعدم الرجوع عن الباطل كأن قلوبهم لا تتأثر فشبهت بالشيء القاسي، والقسوة: الصلابة.

وقد وجد الشيطان من طباعهم عونا على نفث مراده فيهم فحسن لهم تلك القساوة وأغراهم بالاستمرار على آثامهم وأعمالهم. ومن هنا يظهر أن الضلال ينشأ عن استعداد الله في خلقه النفس.

والتزين: جعل الشيء زينا. وقد تقدم عند قوله تعالى «زين للناس حب الشهوات» في سورة آل عمران.

وقوله «فلما نسا ما ذكروا به» عطف على جملة «قست قلوبهم وزين لهم الشيطان». والنسيان هنا بمعنى الإعراض، كما تقدم آتفا في قوله «وتنسون ما تشركون». وظاهره تفرغ الترك عن قسوة القلوب وتزين الشيطان لهم أعمالهم. و(ما) موصولة ماضية لها البأساء والضراء، أي لما انصرفوا عن الفطنة بذلك ولم يهتدوا إلى تدارك أمرهم. ومعنى «ذكروا به» أن الله ذكرهم عقابه العظيم بما قدم اليهم من البأساء والضراء. و(لما) حرف شرط يدل على اقتران وجود جوابه بوجود شرطه، وليس فيه معنى السببية مثل بقية أدوات الشرط.

وقوله «فتحنا عليهم أبواب كل شيء» جواب «لما» والفتح ضد الغلق: فالغلق: سد الفرجة التي يمكن الاجتياز منها إلى ما وراءها بباب ونحوه، بخلاف إقامة الحائط فلا تسمى غلقا.

والفتح: جعل الشيء الحاجز غير حاجز وقابلا للحجز، كالإبواب حين يفتح. ولكون معنى الفتح والغلق نسيين بعضهما من الآخر قيل للأمة التي يسكن بها الحاجز ويفتح بها مفتحاً ومغلقاً، وإنما يعقل الفتح بعد تعقل الغلق، ولذلك كان قوله تعالى «فتحنا عليهم أبواب كل شيء» مقتضياً أن الأبواب المراد هاهنا كانت مغلقة وقت أن أخذوا بالبأساء والضراء، فلم أنها أبواب الخير لأنها التي لا تجتمع مع البأساء والضراء.

فافتح هنا استعارة لإزالة ما يؤلم ويغم "كقوله" ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض". ومنه تسمية النصر فتحنا لأنه إزالة غم القهر.

وقد جعل الإعراض عملاً ذكروا به وقتا لفتح أبواب الخير، لأن المعنى أنهم لما أعرضوا عن الاتعاط بشد العذاب رفعنا عنهم العذاب وفتحنا عليهم أبواب الخير، كما صرح به في قوله تعالى «وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس أباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون».

وقرأ الجمهور «فتحنا» - بتخفيف المثناة الفوقية - . وقرأه ابن عامر، وأبو جعفر ورؤيس عن يعقوب - بتشديدها - للمبالغة في الفتح بكثرته كما أفاده قوله «أبواب كل شيء».

ولفظ (كل) هنا مستعمل في معنى الكثرة، كما في قول النابغة:

بها كل ذيئال وخنساء ترصوي إلى كل رجاف من السرمل فارد
أو استعمل في معناه الحقيقي؛ على أنه عام مخصوص، أي أبواب كل شيء يبتغونه؛ وقد علم أن المراد بكل شيء جميع الأشياء من الخير خاصة بقرينة قوله «حتى إذا فرحوا» وبقرينة مقابلة هذا بقوله «أخذنا أهلها بالبأساء والضراء»، فهناك وصف مقدّر، أي كل شيء صالح، كقوله تعالى «ياخذ كل سفينة غصبا» أي صالحة.

(وحتى) في قوله «حتى إذا فرحوا» ابتدائية. ومعنى الفرح هنا هو الازدهاء والبطر بالثمة ونسيان المنعم، كما في قوله تعالى «إذ قال له قومه لا تفرح إن الله لا يحب الفرحين». قال الراغب: ولم يرخّص في الفرح إلا في قوله تعالى «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا». (وإذا) ظرف زمان للماضي.

ومراد الله تعالى من هذا هو الإمهال لهم لعلهم يتذكرون الله ويوحّدونه فتظهر

ننفسهم، فابتلاهم الله بالضرّ والخير ليستقصي لهم سببي التذكّر والخوف، لأنّ من النفوس نفوساً تقودها الشدة ونفوساً يقودها اللين.

ومعنى الأخذ هنا الإهلاك. ولذلك لم يذكر له متعلّق كما ذكر في قوله آفأ فأخذناهم بالأساء والضراء « للدلالة على أنّه أخذ لا هواة فيه.

والبغلة فعلة من البغت وهو الفجأة، أي حصول الشيء على غير ترقّب عند من حصل له وهي تستلزم الخفاء. فلذلك قولت بالجهره في الآية الآتية. وهنا يصحّ أن يكون مؤولاً باسم للفاعل منصوباً على الحال من الضمير المرفوع، أي مباغتين لهم، أو مؤولاً باسم المفعول على أنّه حال من الضمير المنصوب، أي مبغوثين، وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة.

وقوله « فإذا هم مبلسون » (إذا) فجائية. وهي ظرف مكان عند سيبويه، وحرف عند نحاة الكوفة.

والمبلسون الياثسون من الخير المتحيرون، وهو من الإبلال: وهو الوجوم والسكوت عند طلب العفو بأساً من الاستجابة.

وجملة « قطع دابر القوم » معطوفة على جملة « أخذناهم »، أي فأخذناهم أخذ الاستئصال. فلم يبقّ فيهم أحداً.

والدابر اسم فاعل من دبّره من باب كَتَبَ، إذا مشى من ورائه. والمصلر الدبور - بضم الدال -، ودابر الناس آخرهم، وذلك مشتقّ من الدُبُر، وهو الوراء، قال تعالى « واتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ ». وقطع الدابر كناية عن ذهاب الجميع لأنّ المستأصل يبدأ بما يليه ويذهب يستأصل إلى أن يبلغ آخره وهو دأبره، وهذا ممّا جرى مجرى المثل: وقد تكرر في القرآن، فقول « أنّ دابر هؤلاء مقطوع مصبحين ».

والمراد بالذين ظلموا المشركون، فإنّ الشرك أعظم الظلم، لأنّه اعتداء على حقّ الله تعالى على عباده في أن يعترفوا له بالربوبية وحده، وأنّ الشرك يستتبع مظالم عدّة لأنّ أصحاب الشرك لا يؤمنون بشرع ينزع الناس عن الظلم.

وجملة « والحمد لله رب العالمين » يجوز أن تكون معطوفة على جملة « ولقد أرسلنا الى أمم من قبلك » بما اتصل بها. عطف غرض على غرض. ويجوز أن تكون اعتراضا تديليا فتكون الواو اعتراضية. وأيا ما كان موقعها ففي المراد منها اعتبارات ثلاثة :

أحدها أن تكون تلقينا للرسول — صلى الله عليه وسلم — والمؤمنين أن يحمداوا الله على نصره رسله وأوليائهم وإهلاك الظالمين، لأن ذلك النصر نعمة بإزالة فساد كان في الأرض، ولأن في تذكير الله الناس به إيماء الى ترقب الإسوة بما حصل لمن قبلهم أن يترقبوا نصر الله كما نصر المؤمنين من قبلهم ؛ فيكون « الحمد لله » مصدرا بدلا من فعله، علل عن نصبه وتكثيره الى رفعه وتعريفه للدلالة على معنى الدوام والثبات، كما تقدم في قوله تعالى « الحمد لله » في سورة الفاتحة.

ثانيها أن يكون الحمد لله كتابة عن كون ما ذكر قبله نعمة من نعم الله تعالى لأن من لوازم الحمد أن يكون على نعمة، فكأنه قيل : فقطع دابر القوم الذين ظلموا. وتلك نعمة من نعم الله تقتضي حمده.

ثالثها أن يكون إنشاء حمد لله تعالى من قبيل جلاله مستعملا في التعجيب من معاملة الله تعالى إيتاهم وتدرجهم في درجات الإمهال الى أن حق عليهم العذاب.

ويجوز أن يكون إنشاء الله تعالى ثناء على نفسه، تعريضا بالامتنان على الرسول والمسلمين. واللام في « الحمد » للجنس، أي وجنس الحمد كله الذي منه الحمد على نعمة وإهلاك الظالمين .

وفي ذلك كله تنبيه على أنه يحق الحمد لله عند هلاك الظلمة، لأن هلاكهم صلاح للناس، والصلاح أعظم النعم، وشكر النعمة واجب. وهذا الحمد شكر لأنه مقابل نعمة. وإنما كان هلاكهم صلاحا لأن الظلم تغيير للحقوق وإبطال للعمل بالشرعية، فإذا تغير الحق والصلاح جاء الدمار والفوضى واقتن الناس في حياتهم فإذا هلك الظالمون عاد العزل، وهو ميزان قوام العالم.

أخرج أحمد بن حنبل عن عتبة بن عامر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فإنما هو استدراج ثم تلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ».

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيَكُمْ بِهِ أَنْظَرُ كَيْفَ نَصْرَفُ الْأَيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴾ ٤٦

استئناف ابتدائي عاد به الى الجدل معهم في إشراكهم بالله تعالى بعد أن انصرف الكلام عنه بخصوصه من قوله تعالى « قل أي شيء أكبر شهادة » وما تفتن عقب ذلك من إثبات البعث وإثبات صدق الرسول وذكر القوارع والوعيد الى قوله « قل أرايتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتاكم الساعة » الآيات.

وتكرير الأمر بالقول للوجه الذي تقدم أنفا عند قوله تعالى « قل أرايتكم إن أتاكم عذاب الله » الآية.

والرؤية قلبية متعدية الى مفعولين، وليس هنا من قبيل الاستعمال المتقدم أنفا في قوله تعالى « قل أرايتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتاكم الساعة » الآية.

واختلاف القراء في « أرايتكم » كاختلافهم في مثله من قوله تعالى « قل أرايتكم إن أتاكم عذاب الله » الآية.

والأخذ : انتزاع الشيء وتناوله من مقره، وهو هنا مجاز في السلب والإعدام، لأن السلب من لوازم الأخذ بالنسبة الى المأخوذ منه فهو مجاز مرسل. ولك أن تجعله تمثيلاً لأن الله هو معطي السمع والبصر فإذا أزالها كانت تلك الإزالة كحالة أخذ ما كان

أعطاه، فشبهت هيئة إعدام الخالق بعض مواهب مخلوقه بهيئة انتزاع الآخذ شيئا من مقره. فالهيئة المشبهة هنا عقلية غير محسوسة والهيئة المشبهة بها محسوسة. والختم على القلوب تقدّم بيانه في سورة البقرة عند قوله تعالى «ختم الله على قلوبهم». والمراد بالقلوب العقول التي بها إدراك المعقولات.

والسمع مصدر دالّ على الجنس فكان في قوة الجمع، فعمّ بإضافته الى ضمير للمخاطبين ولا حاجة الى جمعه.

والأبصار جمع بصر، وهو في اللغة العين على التحقيق. وقيل: يطلق البصر على حاسة الإبصار ولذلك جمع ليعمّ بالإضافة جميع أبصار المخاطبين، ولعلّ أفراد السمع وجمع الأبصار جرى على ما يقتضيه تمام الفصاحة من خفة أحد اللفظين مُفردا والآخر مجموعا عند اقترانهما، فإنّ في انتظام الحروف والحركات والسكنات في تنقل اللسان سراً عجيباً من فصاحة كلام القرآن المعبر عنها بالنظم. وكذلك نرى مواقعها في القرآن قال تعالى «وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفغنا عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفغناهم من شيء».

والقلوب مراد بها العقول في كلام العرب لأنّ القلب سبب إمداد العقل بقوة الإدراك.

وقوله «مَنْ» إله ملقّ لفعل الرؤية لأنّه استفهام، أي أعلمتم جواب هذا الاستفهام أم أنتم في شك. وهو استفهام مستعمل في التقرير يقصد منه إلجاء السامعين الى النظر في جوابه فيوقنوا أنّه لا إله غير الله يأتيهم بذلك لأنّه الخالق للسمع والأبصار والعقول فإنّهم لا ينكرون أنّ الأصنام لا تخلق، ولذلك قال لهم القرآن «أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون».

و «مَنْ» في موضع رفع على الابتداء، و «إله» خبر «مَنْ» و «غير الله» صفة «إله»، و «يأتيكم» جملة في محلّ الصفة أيضاً، والمستفهم عنه هو إله، أي ليس إله غير الله يأتي بذلك، فدلّ على الوحدانية. ومعنى «يأتيكم به» يرجمه، فإنّ أصل أتى به، جاء به. ولما كان الشيء المسلوب إذلّ استقله منقلد يأتي به الى مقره. أطلق الإتيان بالشيء على إرجاعه مجازاً أو كتابة.

والضمير المجرور بالباء عائد الى السمع والأبصار والقلوب، على تأويلها بالمذكور فلذلك لم يقل بها. وهذا استعمال قليل في الضمير، ولكنه فصيح. وقد تقدم في تفسير قوله تعالى « إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعا ومثله معه ليفتدوا به في سورة المائدة، وعند قوله « وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا في سورة النساء. وإثارة هنا على أن يقال: يأتيكم بها، لدفع توهم عود الضمير الى خصوص القلوب.

والكلام جار مجرى التهديد والتخويف، اختير فيه التهديد بانتزاع سمعهم وأبصارهم وسلب الإدراك من قلوبهم لأنهم لم يشكروا نعمة هذه المواهب بل علموا الانتفاع بها، كما أشار إليه قوله آتوا « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ». فكان ذلك تنبيها لهم على عدم إجداء هذه المواهب عليهم مع صلاحيتها للانتفاع، وناسب هنا أن يهدتوا بزوالها بالكلية إن داموا على تعطيل الانتفاع بها فيما أمر به خالقها.

وقوله « انظروا » تنزيل للأمر المقول منزلة المشاهد، وهو تصريح الآيات مع الإعراض عنها حتى أن الناظر يستطيع أن يراها، فأما الأمر فهو مستعمل في التعجب من حال إعراضهم.

والجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا تنتزك منزلة التنبيل للآيات السابقة، فإنه لما غمرهم بالأدلة على الوحدانية وصدق الرسول، وأبطل شبههم عقب ذلك كله بالتعجب من قوة الأدلة مع استمرار الإعراض والكابرة، وقد تقدم قريب منه عند قوله تعالى « انظر كيف يفترون على الله الكذب » في سورة النساء. وهذا تذكير لهم بأن الله هو خالق أسماعهم وأبصارهم وألبابهم فما كان غيره جديرا بأن يعبدوه.

وتصريف الآيات اختلاف أنواعها بأن تأتي مرة بحجج من مشاهدات في السماوات والأرض، وأخرى بحجج من دلائل في نفوس الناس، ومرة بحجج من أحوال الأمم الخالية التي أنشأها الله، فالآيات هنا هي دلائل الوحدانية، فهي متحدة في الغاية مختلفة

الأساليب متفاوتة في الاقتراب من تناول الأفهام عامتها وخاصتها، وهي أيضا مختلفة في تركيب دلائلها من جهتي المقدمات العقلية وغيرها، ومن جهتي الترغيب والترهيب ومن التنبيه والتذكير، بحيث تستوعب الإحاطة بالأفهام على اختلاف مدارك العقول.

والتعريف في الآيات العهد، وهي المعهودة في هذه السورة ابتداء من قوله «الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور».

و(ثم) للترتيب الربوبي لأنها عطفت جملة على جملة، فهي تؤذن بأن الجملة المعطوفة أدخل في الغرض المسوق له الكلام، وهو هنا التعجب من قوة الأدلة وأن استمرار الإعراض والمكابرة مع ذلك أجدر بالتعجب به.

وجيء بالمسند في جملة «هم يصدفون» فعلا مضارعا للدلالة على تجديد الإعراض منهم. وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لتقوي الحكم.

و «يصدفون» يعرضون إعراضا شديدا. يقال: صدَفَ صدفاً وصدُفوا، إذا مال إلى جانب وأعرض عن الشيء. وأكثر ما يستعمل أن يكون قاصرا فيتعدى إلى مفعوله (بمن). وقد يستعمل متعديا كما صرح به في القاموس. وقلّ التعرض لذلك في كتب اللغة ولكن الزمخشري في تفسير قوله تعالى في أواخر هذه السورة «فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها» قدر: وصدف الناس عنها، مع أنه لم يتعرض لذلك في الأساس ولا علق على تقديره شارحه. ولما تقدم ذكر الآيات حُدِفَ متعلّق «يصدفون» لظهوره، أي صدف عن الآيات.

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنُكِّمَ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ﴾⁴⁷

استئناف للتهديد والتوعّد وإعذار لهم بأن إعراضهم لا يرجع بالسوء إلا عليهم ولا يضرب بغيرهم، كقوله «وهم ينتهون عنه ويتناون عنه وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون».

والقول في « قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة » الآية كالقول في نظيره المتقدمين.

وجيء في هذا وفي نظيره المتقدم بكاف الخطاب مع ضمير الخطاب دون قوله « قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم » الآية لأن هذا ونظيره أبلغ في التوبيخ لآلئهما أظهر في الاستدلال على كون المشركين في مكنة قدرة الله، فإن إتيان العذاب أمكن وقوعاً من سلب الأبصار والسمع والعقول لندرة حصول ذلك، فكان التوبيخ على إهمال الحذر من إتيان عذاب الله أقوى من التوبيخ على الإطمان من أخذ أسماعهم وأبصارهم، فاجتلب كاف الخطاب المقصود منه التنبيه دون أعيان المخاطبين.

والبغطة تقدمت آنفاً.

والجهرة: الجهر، ضد الخفية، وضد السر. وقد تقدم عنه قوله تعالى « وإذ قلتم يا موسى لن قوم لك حتى نرى الله جهرة » في سورة البقرة.

وقد أوقع الجهرة هنا في مقابلة البغطة وكان الظاهر أن تقابل البغطة بالنظرة أو أن تقابل الجهرة بالخفية، إلا أن البغطة لما كانت وقوع الشيء من غير شعور به كان حصولها خفياً فحسن مقابلته بالجهرة، فالعذاب الذي يجيء بغتة هو الذي لا تسبقه علامة ولا إعلام به، والذي يجيء جهرة هو الذي تسبقه علامة مثل الكسف المحكي في قوله تعالى « فلما رآه عارضاً مستقبل أوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا » أو يسبقه إعلام به كما في قوله تعالى « فمقروها فقال تمتعوا في دراكم ثلاثة أيام ». فإطلاق الجهرة على سبق ما يشعر بحصول الشيء إطلاق مجازي. وليس المراد من البغطة الحاصل ليلاً ومن الجهرة الحاصل نهاراً.

والاستفهام في قوله « هل يهلك » مستعمل في الإنكار فلذلك جاء بعده الاستثناء. والمعنى لا يهلك بذلك العذاب إلا الكافرون.

والمراد بالقوم الظالمين المخاطبون أنفسهم فأظهر في مقام الإضمار ليتأتى وصفهم أنهم ظالمون، أي مشركون، لأنهم ظالمون أنفسهم وظالمون الرسول والمؤمنين.

وهذا يتضمن وعدا من الله تعالى بأنه منجي المؤمنين، ولذلك أذن رسوله بالهجرة من مكة مع المؤمنين ثلاثا يحل عليهم العذاب تكملة لهم كما أكرم لوطا وأهله، وكما أكرم نوحا ومن آمن معه، كما أشار إليه قوله تعالى «وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم» ثم قوله «وما لهم أن لا يعذبهم الله».

﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمْسُهُمُ الْعَذَابُ يَمَّا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾

عطف على جملة «انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون» . والمناسبة أن صدفهم وإعراضهم كانوا يتعللون له بأنهم يرومون آيات على وفق مقترحهم وأنهم لا يقنعون بآيات الوحداية، ألا ترى الى قولهم «لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا» الى آخر ما حكى عنهم في تلك الآية، فأنبأهم الله بأن إرسال الرسل للتبليغ والتبشير والندارة لا لتلهي بهم باقتراح الآيات.

وعبر بـ «نرسل» دون «أرسلنا» للدلالة على تجديد الإرسال مقارنة لهذين الحاليين، أي ما أرسلنا وما نرسل. فقوله «مبشرين ومنذرين» حالان مقدرتان باعتبار المستقبل ومحققتان باعتبار الماضي.

والاستثناء من أحوال محذوفة، أي ما أرسلناهم إلا في حالة كونهم مبشرين ومنذرين. والقصر لإضافي الرد على من زعموا أنه إن لم يأتهم بآية كما اقترحوا فليس برسول من عند الله، فهو قصر قلب، أي لم نرسل الرسول للإعجاب بإظهار خوارق العادات. وكتبت بالتبشير والإنذار عن التبليغ لأن التبليغ يستلزم الأمرين وهما الترغيب والترهيب، فحصل بهذه الكناية إيجاز إذ استغنى بذكر اللازم عن الجمع بيته وبين الملزوم. والفاء في قوله «فمن آمن» للتفريع، أي فمن آمن من المرسل إليهم فلا خوف الخ.

و(مَنْ) الأظهر أنَّها موصولة كما يرجّحه عطف «والذين كذَّبوا» عليه. ويجوز أن تكون شرطية لا سيما وهي في معنى التفصيل لقوله «مبشرين ومنذرين». فإن كانت شرطية فافتقران «فلا خوف» بالفاء بيّن، وإن جعلت موصولة فالفاء لمعاملة الموصول لمعاملة الشرط، والاستعمالان متقاربان.

ومعنى «أصلح» فعمل الصلاح، وهو الطاعة لله فيما أمر ونهى، لأن الله ما أراد بشرعه إلا إصلاح الناس كما حكى عن شعيب «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت». والمس حقيقة مباشرة الجسم باليد وهو مرادف للمس والجنس، ويستعار لإصابة جسم جسما آخر كما في هذه الآية.

وقد تقدّم في قوله تعالى «لِيَمَسَّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ» في سورة المائدة. ويستعار أيضا للتكليف بالأحوال كما يقال: به مسّ من الجنون. قال تعالى «إنّ الذين اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ».

وجمع الضمائر العائدة إلى (مَنْ) مراعاة لمعناها، وأما إفراد فعل «آمن» و«أصلح» فلرعي لفظها.

والباء للسببية، و(ما) مصدرية، أي بسبب فسقهم. والفسق حقيقة الخروج عن حدّ الخير. وشاع استعماله في القرآن في معنى الكفر وتجاوز حدود الله تعالى. وتقدّم تفصيله عند قوله تعالى «وما يضلّ به إلا الفاسقين» في سورة البقرة.

وجيء بخبر (كان) جملة مضارعية للإشارة إلى أن فسقهم كان متجددا متكررا، على أن الإتيان ب(كان) أيضا للدلالة على الاستمرار لأن (كان) إذا لم يقصد بها انقضاء خبرها فيما مضى دلّت على استمرار الخبر بالقرينة، فتقوله تعالى «وكان الله غفورا رحيمًا».

﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾

لَمَّا تَقَفَّتِ الْمَجَادِلَةُ مَعَ الْمُشْرِكِينَ فِي إِبْطَالِ شُرْكَهُمْ وَدَحْضِ تَعَالِيلِ إِنْكَارِهِمْ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِأَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِنُبُوَّتِهِ إِلَّا إِذَا جَاءَ بَآيَةٍ عَلَى وَفْقِ هَوَاهُمْ، وَأَبْطَلَتْ شِبْهَتَهُمْ بِقَوْلِهِ «وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ» وَكَانَ مُحَمَّدٌ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مِمَّنْ شَمَلَهُ لَفْظُ الْمُرْسَلِينَ، فَقُلَّ الْكَلَامُ إِلَى إِبْطَالِ مُعَاذِيرِهِمْ فَأَعْلَمَهُمُ اللَّهُ حَقِيقَةَ الرِّسَالَةِ وَاقْتِرَانَهَا بِالْآيَاتِ فَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الرَّسُولَ هُوَ الَّذِي يَتَحَدَّثُ الْأُمَّةَ لِأَنَّهُ خَلِيفَةُ عَنِ اللَّهِ فِي تَبْلِيغِ مَرَادِهِ مِنْ خَلْقِهِ، وَلَيْسَتْ الْأُمَّةُ هِيَ الَّتِي تَتَحَدَّثُ الرَّسُولَ، فَآيَةُ صَدَقَ الرَّسُولُ تَجِيءُ عَلَى وَفْقِ دَعْوَاهِ الرِّسَالَةِ، فَلَوْ ادَّعَى أَنَّهُ مَلَكٌ أَوْ أَنَّهُ بُعِثَ لِإِقْنَادِ النَّاسِ مِنْ أَرْزَاءِ الدُّنْيَا وَلِإِدْنَاءِ خَيْرَاتِهَا إِلَيْهِمْ لَكَانَ مِنْ عَدَرِهِمْ أَنْ يَسْأَلُوهُ آيَاتَ تَوْثِيْدِ ذَلِكَ، فَأَمَّا وَالرَّسُولُ مَبْعُوثٌ لِلْهُدَى فَآيَتُهُ أَنْ يَكُونَ مَا جَاءَ بِهِ هُوَ الْهُدَى وَأَنْ تَكُونَ مُعْجَزَتُهُ هُوَ مَا قَارَنَ دَعْوَتَهُ مِمَّا يَعْجِزُ الْبَشَرَ عَنِ الْإِثْيَانِ بِمِثْلِهِ فِي زَمَنِهِمْ.

فَقَوْلُهُ وَقُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ «اسْتِثْنَاءُ ابْتِدَائِي أَنْتَقِلَ بِهِ الْكَلَامُ مِنْ غَرَضٍ إِلَى غَرَضٍ.

وافتتاح الكلام بالأمر بالقول للاهتمام بإبلاغه، كما تقدم عند قوله تعالى «قل أرايتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة».

وقد تكرر الأمر بالقول من هنا إلى قوله «لكل نبي مستقر» اثنتي عشرة مرة.

والاقتصار على نفي ادعاء هذه الثلاثة المذكورة في الآية ناظر إلى ما تقدم ذكره من الآيات التي سألوها من قوله تعالى «وقالوا لولا أنزل عليه ملك» وقوله «ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس» وقوله «فإن استطعت أن تبغي نفعا في الأرض» الآية.

وافتح الكلام بنفي القول ليل على أن هنا القول لم يقتصر بدعوى الرسالة فلا وجه لاقتراح تلك الأمور المنفي قولها على الرسول لأن المعجزة من شأنها أن تجيء على وفق دعوى الرسالة.

واللام في «لكم» لام التبليغ، وهي مفيدة تقوية. فعل القول عندما لا تكون حاجة

لذكر المواجهة بالقول كما هنا لظهور أن المواجهة بالقول هم المكذبون، ولذلك ورد قوله تعالى «ولا أقول إنني ملك» مجرداً عن لام التبليغ. فإذا كان الغرض ذكر المواجهة بالقول فاللام حينئذ تسمى لام تعليلية فعل القول فالذي اقتضى اجتلاب هذه اللام هنا هو هذا القول بحيث لو قاله قائل لكان جديراً بلام التبليغ.

والخزائن جمع خزانة - بكسر الخاء - وهي البيت أو الصندوق الذي يحتوي ما تنوق إليه النفوس وما ينفع عند الشدة والحاجة. والمعنى أنني ليس لي تصرف مع الله ولا أدعي أنني خازن معلومات الله وأرزاقه.

و «خزائن الله» مستعارة لتعلق قدرة الله بالإعطاء وإعطاء الخيرات النافعة للناس في الدنيا. شبهت تلك التعلقات الصلوحية والتنجزية في حبسها عن عيون الناس وتناولهم مع فقهم إيتاهم، بخزائن أهل اليسار والثروة التي تجمع الأموال والأحبية والخلع والطعام، كما أطلق عليها ذلك في قوله تعالى «والله خزائن السماوات والأرض»، أي ما هو مودع في العوالم العليا والسفلى مما ينفع الناس، وكذلك قوله «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه».

وتقديم المسند وهو قوله «عندي» للاهتمام به لما فيه من الغرابة والبشارة للمخبرين به لو كان يقوله.

وقوله «ولا أعلم الغيب» عطف على «عندي خزائن الله» فهو في حيز القول المنفي. وأعيد حرف النفي على طريقة عطف المنفيات بعضها على بعض فإن الغالب أن يعاد معها حرف النفي للتخصيص على أن تلك المتعاطفات جميعها مقصودة بالنفي بتأديها لثلاث يتوهم أن المنفي مجموع الأمرين. والمعنى لا أقول أعلم الغيب، أي علماً مستمراً ملازماً لصفة الرسالة. فأما إخباره عن بعض المغيبات فذلك عند إرادة الله إطلاعه عليه بوحى خاص، كما قال تعالى «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول» وهو داخل تحت قوله «إن أتبع إلا ما يوحى إلي».

وعطف «ولا أقول لكم إنني ملك» على «لا أقول لكم عندي خزائن الله»

بإظهار فعل القول فيه، خلافاً لقوله « ولا أعلم الغيب » لعلّه لدفع ثقل التقاء حرفين : (لا) وحرف (إن) الذي اقتضاه مقام التأكيد، لأنّ إدعاء مثله من شأنه أن يؤكّد، أي لم أدع أنّي من الملائكة فتقولوا « لولا أنزل عليه ملك »، فنفي كونه ملكاً جواب عن مقترحهم أن يتزلّ عليهم ملك أو أن يكون معه ملك نذيراً. والمقصود نفي أن يكون الرسول من جنس الملائكة حتى يكون مقارناً لملك آخر مقارنة تلازم كشأن أفراد الجنس الواحد. وكانوا يتوهّمون أنّ الرسالة تقتضي أن يكون الرسول من غير جنس البشر فلذلك قالوا « ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ». فالمعنى نفي ماهية الملكية عنه لأنّ لجنس الملك خصائص أخرى مغايرة لخصائص البشر. وهذا كما يقول القائل لمن يكلفه عتاً : إنّي لست من حليد.

ومن تليق الاستدلال أن يستدلّ الجبائي بهذه الآية على تأييد قول أصحابه المعتزلة بتفصيل الملائكة على الأنبياء مع بُعد ذلك عن مبيع الآية. وقد تابعه الزمخشري، وكذلك دأبه كثيراً ما يرغم معاني القرآن على مسaire مذهبه فتترو عصبته وتنزوي عبقرته، وهذه مسألة ستكلّم عليها في مظنّتها.

وجملة « إن أتبع إلا ما يوحى إليّ » مستأنفة استئنافاً بيانياً لأنّه لمّا نفى أن يقول هذه المقالات كان المقام مثيراً سؤال سائل يقول : فماذا تدعّي بالرسالة وما هو حاصلها لأنّ الجهلة يتوهّمون أنّ معنى النبوة هو تلك الأشياء المتبرّأ منها في قوله « قل لا أقول لكم عندي خزائن » الخ، فيجيب بقوله « إن أتبع إلا ما يوحى إليّ »، أي ليست الرسالة إلاّ التبليغ عن الله تعالى بواسطة الوحي.

فمعنى « أتبع » مجاز مرسل في الاختصار على الشيء وملازمته دون غيره. لأنّ ذلك مولوازم معنى الاتّباع الحقيقي وهو المشي خلف المتبّع — بفتح الموحدة — أي لا أجد عن تبليغ ما يوحى إليّ إلى إجابة المقترحات من إظهار الخوارق أو لإضافة الأرزاق أو إخبار بالغيب، فالتلقّي والتبليغ هو معنى الاتّباع، وهو كنه الرسالة عن الله تعالى. فالقصر المستفاد هنا إضافي، أي دون الاشتغال بإظهار ما تقترحوه من الخوارق للعادة. والغرض من القصر قلب اعتقادهم أنّ الرسول لا يكون رسولا حتّى يأتيهم بالعجائب

المسؤولة. وقد حصل بذلك بيان حقيقة الرسالة تلك الحقيقة التي ضلّ عن إدراكها المعاندون. وهذا معنى قوله تعالى « وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ».

وإذ قد كان القصر إضائيا كان لا محالة ناظرا الى قلب اعتقادهم بالنسبة لمطالبهم باتّباع مقترحاتهم، أي لا أتّبع في التبليغ إليكم إلا ما يوحى اليّ. فليس في هذا الكلام ما يقتضي قصر تصرف الرسول - عليه الصلاة والسلام - على العمل بالوحي حتّى يحتاج بها من ينفي من علمائنا جواز الاجتهاد للنبي - صلى الله عليه وسلم - في أمور الدين لأنّ تلك مسألة مستقلة لها أدلّة للجانبين، ولا مساس لها بهذا القصر. ومن توهّمه فقد أساء التأويل.

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾ ٥٥

هذا ختام للمجادلة معهم وتذليل للكلام المفتوح بقوله « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله »، أي قل لهم هذا التذليل عقب ذلك الاستدلال.

وشبّهت حالة من لا يفقه الأدلّة ولا يفكّك بين المعاني المشابهة بحالة الأعمى الذي لا يعرف أين يقصد ولا أين يضع قدمه. وشبّهت حالة من يُميّز الحقائق ولا يلتبس عليه بعضها ببعض بحالة القوى البصر حيث لا تختلط عليه الأشباح. وهذا تمثيل لحال المشركين في فساد الوضع لأدلّتهم وعُقم أقيستهم، ولحال المؤمنين الذين اهتدوا ووضعوا الأشياء مواضعها، أو تمثيل لحال المشركين التي هم متلبسون بها والحال المطلوبة منهم التي نفروا منها ليعلموا أيّ الحالين أولى بالتخلّق.

وقوله « أفلا تفكّرون » استفهام إنكار. وهو معطوف بالفاء على الاستفهام الأوّل، لأنّه مترتّب عليه لأنّ عدم استواء الأعمى والبصير يبدى لا يسعهم إلا الاعتراف بعدم استوائهما فلا جرم أن يتفرّع عليه إنكار عدم تفكّرهم في أنّهم بأيّهما أشبه. والكلام على الأمر بالقول مثل ما تقدّم عند قوله تعالى « قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله أو أتكم الساعة ».

والتفكر: جولان العقل في طريق استفادة علم صحيح.

﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّهُمْ بَتُّهُمْ﴾ ٥١

الأظهر أنه عطف على قوله « قل هل يستوي الأعمى والبصير » لأن ذلك مقدمة لذكر من مثَّل حالهم بحال البصير وهم المؤمنون.

وضمير « به » عائد الى « ما يوحي الي » وهو القرآن وما يوحي به الى الرسول - صلى الله عليه وسلم - غير مراد به الإعجاز.

و « الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم » هم المؤمنون المشككون بحال البصير. وعرفوا بالموصول لما قلنا عليه الصلة من المدح، ومن التعليل بتوجيه إنذاره اليهم دون غيرهم، لأن الإنذار للذين يخافون أن يحشروا إنذار نافع، خلافا لحال الذين يتكبرون الحشر، فلا يخافونه فضلا عن الاحتياج الى شفعاء.

و « أن يحشروا » مفعول « يخافون »، أي يخافون الحشر الى ربهم فهم يقدّمون الأعمال الصالحة ويتهون عما نهاهم خيفة أن يلقوا الله وهو غير راض عنهم. وخوف الحشر يقتضي الإيمان بوقوعه. ففي الكلام تعريض بأن المشركين لا ينجع فيهم الإنذار لأنهم لا يؤمنون بالحشر فكيف يخافونه. ولذلك قال فيهم « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون ».

وجملة « ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع » حال من ضمير « أن يحشروا »، أي يحشروا في هذه الحالة، فهذه الحال داخلة في حيز الخوف. فمضمون الحال معتد لهم، أي ليسوا ممن يزعمون أن لهم شفعاء عند الله لا ترد شفاعتهم، فهم بخلاف المشركين الذين زعموا أصنامهم شفعاء لهم عند الله.

وقوله « من دونه » حال من « ولي » و « شفيع »، والعامل في الحال فعل « يخافون »،

أي ليس لهم ولي دون الله ولا شفيع دون الله ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا. وهو تعريض بالمشركون الذين اتخذوا شفعاء وأولياء غير الله.

وفي الآية دليل على ثبوت الشفاعة بإذن الله كما قال تعالى « من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه ». ولصاحب الكشّاف هنا تكلّفات في معنى « يخافون أن يحشروا » وفي جعل الحال من ضمير « يحشروا » حالاً لازمة، ولعله يرمى بذلك الى أصل مذهبه في إنكار الشفاعة.

وقوله « ولعلّهم يتّقون » رجاء مسوق مساق التعليل للأمر بإنذار المؤمنين لأنّهم يرجى تقواهم، بخلاف من لا يؤمنون بالبعث.

﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَمَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ٥٢ ﴾

عطف على قوله « وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربّهم » لأنّه في معنى أنذرهم ولازنهم وإن كره ذلك متكبروالمشركين. فقد أجريت عليهم هنا صلة أخرى هي أنسب بهذا الحكم من الصلة التي قبلها، كما أنّ تلك أنسب بالحكم الذي اقترنت معه منها بهذا، فإلذلك لم يسلك طريق الإضمار، فيقال : ولا تطردّهم، فإنّ النبيّ — صلى الله عليه وسلم — جاء داعياً الى الله فأولى الناس بملازمته الذين همجيرا هم دعاء الله تعالى بإخلاص فكيف يطردهم فإنّهم أولى بذلك المجلس، كما قال تعالى « إنّ أولى الناس بإبراهيم للذين اتّبعوه ».

روى مسلم عن سعد بن أبي وقّاص قال : كنّا مع النبيّ ستة نفر، فقال المشركون للنبيّ : أطرّد هؤلاء لا يجترؤن علينا. قال : وكنت أنا، وابن مسعود، ورجل من هذيل، وبلال، ورجلان، لست أسمييهما، فوقع في نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شاء الله أن يقع، فحدث نفسه فأنزّل الله تعالى « ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » آه. وسمّى الواحددي بقيّة السّنة : وهم صهيب، وعمار بن ياسر، والمقداد

ابن الأسود، وخبّاب بن الأرت. وفي قول ابن مسعود « فوقع في نفس رسول الله ما شاء الله » إجمال بيّنه ما رواه البيهقي أن رؤساء قريش قالوا لرسول الله : لو طردت هؤلاء الأعبيد وأرواح جبابيهم (جمع جبّة) جئنا إليك وحاد ثناك. فقال : ما أنا بطارد المؤمنين. فقالوا : فأقمهم عنا إذا جئنا فإذا قمنا فأقمدهم معك إن شئت، فقال : نعم، طعما في إيمانهم. فأنزل الله هذه الآية. ووقع في سنن ابن ماجة عن خبّاب أن قائل ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - الأقرع بن حابس وعبيّنه بن حصن، وأن ذلك سبب نزول الآية، وقال ابن : عطية هو بعيد لأن الآية مكية. وعبيّنه والأقرع إنما وفدنا مع وفد بني تميم بالمدينة سنة الوفود . آه. قلت : ولعل ذلك وقع منهما فأجابهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بهذه الآية التي نزلت في نظير اقتراحهما.

وفي سنده أسباط بن نصر أو نصر، ولم يكن بالقوي، وفيه السدي ضعيف. وروى مثله في بعض التفسير عن سلمان الفارسي، ولا يعرف سنده. وسمي ابن إسحاق أنهم المستضعفون من المؤمنين وهم: خبّاب، وضمار، وأبو فكيهة، يسار مولى صفوان بن أمية ابن مخرّث، وصهيب وأشباههم، وأن قريشا قالوا هؤلاء الذين من الله عليهم من بيتنا.

وذكر الواحدي في أسباب النزول: أن هذه الآية نزلت في حياة أبي طالب. فعن عكرمة قال: جاء عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، ومطعم بن عدي، والحارث بن نوفل، في أشراف بني عبد مناف إلى أبي طالب فقالوا: لو أن ابن أخيك محمدا يطرده عنه موالينا وعبيدنا وعتقانا كان أعظم في صدورنا وأطمع له عندنا وأرجى لاتّباعنا إياه وتصديقنا له. فأثنى أبو طالب إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فحدثه بالذي كلّموه، فقال عمر بن الخطاب: لو فعلت ذلك حتى ننظر ما الذي يريدون وإلام يصيرون من قولهم، فأنزل الله هذه الآيات. فلما نزلت أقبل عمر يعتذر. والمعنى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لحرصه على إيمان عظماء قريش ليكونوا قدوة لقومهم ولعلمه بأن أصحابه يحرصون حرصه ولا يوحشهم أن يقاموا من المجلس إذا حضره عظماء قريش لأنهم آمنوا يريدون وجهه لا الرياء والسمعة ولكن الله نهاه عن ذلك. وسبّاه طردا تأكيدا لمعنى النهي، وذلك لحكمة: وهي كانت أرجح من الطمع في إيمان أولئك، لأن الله اطلع على

سرايرهم فعلم أنهم لا يؤمنون، وأراد الله أن يظهر استغناء دينه ورسوله عن الاعتزاز بأولئك الطغاة القساء، وليظهر لهم أن أولئك الضعفاء خير منهم، وأن الحرص على قريبهم من الرسول - صلى الله عليه وسلم - أولى من الحرص على قرب المشركين، وأن الدين يرغب الناس فيه وليس هو يرغب في الناس كما قال تعالى «يَمْتَنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمْتَنُوا عَلَيَّ إِسْلَامُكُمْ بَلْ اللَّهُ يَمْتَنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ».

ومعنى «يدعون ربهم» يملنون إيمانهم به دون الأصنام إعلانا بالقول، وهو يستلزم اعتقاد القائل بما يقوله، إذ لم يكن يومئذ نفاق وإنما ظهر المنافقون بالمدينة

والغداة : أول النهار. والعشي من الزوال الى الصباح. والباء للظرفية. والتعريف فيها تعريف الجنس. والمعنى أنهم يدعون الله اليوم كله. فالغداة والعشي قصد بهما استيعاب الزمان والأيام كما يقصد بالشرق والمغرب استيعاب الأمكنة. وكما يقال : الحمد لله بكرة وأصيلًا، وقيل : أريد بالدعاء الصلاة. وبالغداة والعشي عموم أوقات الصلوات الخمس. فالمعنى ولا تطرد المصلتين، أي المؤمنين.

وقرأ الجمهور « بالغداة » - بفتح الغين وبالف بعد الدال - . وقرأ ابن عامر - بضم الغين وسكون الدال وبواو ساكنة بعد الدال - وهي لغة في الغداة.

وجملة « يريدون وجهه » حال من الضمير المرفوع في « يدعون »، أي يدعون مخلصين يريدون وجه الله، أي لا يريدون حفظًا دنيويًا.

والوجه حقيقة الجزء من الرأس الذي فيه العينان والأنف والفم. ويطلق الوجه على الذات كلها مجازًا مرسلًا.

والوجه هنا مستعار للذات على اعتبار مضاف، أي يريدون رضى الله، أي لا يريدون إرضاء غيره. ومنه قوله تعالى « إِنَّمَا نَطْعُكُمْ لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا »، وقوله « فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا قُصْمَ وجهه الله »، وتقدم في سورة البقرة. فمعنى «يريدون وجهه» أنهم آمنوا ودعوا الله لا يريدون بذلك عرضا من الدنيا. وقد قيل : إن قريشا طعنوا في إيمان الضعفاء ونسبوهم الى النفاق، إلا أن هذا لم يرد به أثر صحيح، فالأظهر أن قوله

«يريلون وجهه» ثناء عليهم بكمال إيمانهم، وشهادة لهم بأنهم مجردون عن الغايات الدنيوية كلها، وليس المقصود به الرد على المشركين.

وجملة «ما عليك من حسابهم من شيء» تعليل للنهي عن طردهم، أو إبطال لعلته اللهم بطردهم، أو لعلته طلب طردهم. فإن إبطال علته فعل المنهي عنه يؤول الى كونه تعليل للنهي، ولذا فصلت هذه الجملة.

والحساب: عَدّ أفراد الشيء ذي الأفراد ويطلق على إعمال النظر في تمييز بعض الأحوال عن بعض إذا اشتبهت على طريقة الاستعارة بتشبيه تتبع الأحوال بعَدّ الأفراد. ومنه جاء معنى الحِسبة - بكسر الحاء - وهي النظر في تمييز أحوال أهل السوق من استقامة وضدّها. ويقال: حاسب فلانا على أعماله إذا استقراها وتبّعها. قال النابغة:

يُحاسب نفسه بِكَمِّ اشتراها

فالحساب هنا مصدر حاسب. والمراد به تتبع الأعمال والأحوال والنظر فيما تقابلن به من جزاء.

وضمير الجمع في قوله «من حسابهم» وقوله «وما من حسابك عليهم» يجوز أن يكونا عاقلين الى «الذين يدعون ربهم» وهو معاد مذكور، وهو المناسب لتناسق الضمائر مع قوله «فتطردهم». فالمعنى أنهم أهل الحق في مجلسك لأنهم مؤمنون فلا يطردون عنه وما عليك أن تحسب ما عدا ذلك من الأمور العارضة لهم بزعم المشركين، وأن حضور أولئك في مجلسك يصدّ كبراء المشركين عن الإيمان، أي أن ذلك مدحوض تجاه حقّ المؤمنين في مجلس رسولهم وسماح هديه.

وقيل معنى «ما عليك من حسابهم» أن المشركين طعنوا في إخلاص هؤلاء النفر، قالوا: يا محمد إن هؤلاء إنما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لأنهم يجدون مأكولا وملبوسا عندك، فقال الله تعالى: ما يلزمك إلا اعتبار ظاهريهم وإن كان لهم باطن يخالفه فحسابهم على الله، أي إحصاء أحوالهم ومناقشتهم عليها على نحو قول نوح «إن حسابهم إلا على ربّي لو تشعرون». فمعنى حسابهم على هذا الوجه تمحيص

نياتهم وبواطنهم. والقصد من هنا تبيكتُ المشركين على طريقة إرخاء العنان، وليس المراد استضعاف يقين المؤمنين. و«حسابهم» على هذا الوجه من إضافة المصدر الى مفعوله.

ويجوز أن يكون الضميران عائدین الى غير مذكور في الكلام ولكنه معلوم من السياق الذي أشار إليه سبب الترتول. فيعود الضميران الى المشركين الذين سألوا طرد ضعفاء المؤمنين من. مجلس النبي - صلى الله عليه وسلم - فيكون ضمير «فتطردهم» عائداً إلى المؤمنين. ويختلف معاد الضميرين اعتماداً على ما يبعثه سياق الكلام، كقوله تعالى «وَعَمَّرُوا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَّرُوهَا»، وقول عباس بن مرداس في وقعة حنين :
عُدْنَا وَلَوْلَا نَحْنُ أَحَدٌ قَدْ جَمَعَهُمُ
بِالْمُسْلِمِينَ وَأَحْرَزُوا مَا جَمَعُوا

أي أحرز المشركون ما جمعه المسلمون من الغنائم.

والعنى: ما عليك من حساب المشركين على الإيمان بك أو على عدم الإيمان شيء، فإن ذلك موكل اليّ فلا تظلم المؤمنين بحرمانهم حقاً لأجل تحصيل إيمان المشركين، فيكون من باب قوله تعالى «إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا».

وعلى هذا الوجه يجوز كون إضافة «حسابهم» من إضافة المصدر الى مفعوله، أي محاسبتك إياهم. ويجوز كونها من إضافته الى فاعله، أي من حساب المشركين على هؤلاء المؤمنين فقرهم وضعفهم.

و «عليك» خبر مقدم. و(على) فيه دالة على معنى اللزوم والوجوب لأن الرسول - عليه الصلاة والسلام - همّ أو كان بحيث يهّم بإجابة صناديد قريش لما سألوه، فيكون تبيينها على أن تلك المصلحة مذخوذة.

و(من) في قوله «من شيء» زائدة لتوكيد النفي للتنبص على الشمول في سياق النفي، وهو الحرف الذي يتقديره بئى اسم (لا) على الفتح للدلالة على إرادة نفي الجنس.

وتقديم المستدّين على المسند إليهما في قوله « ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء » تقديم غير واجب لأنّ للابتداء بالكرتين هنا مسوغاً، وهو وقوعهما في سياق النفي، فكان تقديم المجرورين هنا اختيارياً فلا بدّ له من غرض. والغرض يحتمل مجردّ الاهتمام ويحتمل الاختصاص. وحيث تأتّى معنى الاختصاص هنا فاعتباره أليقّ بأبلغ كلام، ولذلك جرى عليه كلام الكشف. وعليه فمعنى الكلام قصر نفي حسابهم على النبيّ - صلى الله عليه وسلم - ليفيد أنّ حسابهم على غيره وهو الله تعالى. وذلك هو مفاد القصر الحاصل بالتقديم إذا وقع في سياق النفي، وهو مفاد خفيّ على كثير لقلة وقوع القصر بواسطة التقديم في سياق النفي. ومثاله المشهور قوله تعالى « لا فيها غولٌ » فإنّهم فسّروه بأنّ عدم الغول مقصور على الاتّصاف بفِي خُمور الجنّة، فالقصر قصر قلب. وقد اجتمع في هذا الكلام خمسة مؤكّدات. وهي (مين) البَيانية، و(مين) الزائدة، وتقديم المعمول، وصيغة الحصر في قوله « ما عليك من حسابهم من شيء »، والتأكيد بالتّسيم بنفي المقابل في قوله « وما من حسابك عليهم من شيء »، فإنّه شبه بالتوكيد اللفظي. وكلّ ذلك للتخصيص على منتهى التبرّئ من محاولة إيجابتهم لاقتراحهم.

ويُفيد هذا الكلام التعريض برؤساء قريش الذين سألوا إبعاد الفقراء عن مجلس الرسول - عليه الصلاة والسلام - حين ما يحضرون وأومأوا أنّ ذلك هو الحائل لهم دون حضور مجلس الرسول - عليه الصلاة والسلام - والإيمان به والكون من أصحابه، فخطب الله رسوله بهذا الكلام إذ كان الرسول هو المسؤول أن يقصّي أصحابه عن مجلسه ليعلم السائلون أنّهم سألوه ما لا يقع ويعلموا أنّ الله أطلّع رسوله - صلى الله عليه وسلم - على كذبهم، وأنّهم لو كانوا راغبين في الإيمان لما كان عليهم حساب أحوال الناس ولا اشتغلوا بإصلاح خوُصّصَتهم، فيكون الخطاب على نحو قوله تعالى « لئن أشركت ليحبطنّ عملك ». وقد صرّح بذلك في قوله بعد « ولتستبين سبيل المجرمين ». وإذا كان القصر ينحلّ على نسبيّ إثبات ونفي فالنسبة المقدّرة مع القصر وهي نسبة الإثبات ظاهرة من الجمع بين ضمير المخاطب وضمير الغائبين، أي عدم حسابهم مقصور عليك، فحسابهم على أنفسهم إذ كلّ نفس بما كسبت رهينة.

وقد دلّ على هذا أيضاً قوله بعده « وما من حسابك عليهم من شيء » فإنّه ذكر

لاستكمال التعليل، ولذلك عطف على العلة، لأن مجموع مدلول الجملتين هو العلة، أي حسابهم ليس عليك كما أن حسابك ليس عليهم بل على نفسك، إذ كل نفس بما كسبت رهينة، ولا تزر وازرة وزر أخرى. فكما أنك لا تنظر إلا إلى أنهم مؤمنون، فهم كذلك لا يطلب منهم التفریط في حق من حقوق المؤمنين لتسديد رغبة منك في شيء لا يتعلق بهم أو لتحصيل رغبة غيرهم في إيمانه. وتقديم المسند على المسند إليه هنا كتقديمه في نظيره السابق.

وفي قوله « وما من حسابك عليهم من شيء » تعريض بالمشركون بأنهم أظهروا أنهم أرادوا بطرد ضعفاء المؤمنين عن مجلس الرسول - صلى الله عليه وسلم - النصح له ليكتسب إقبال المشركين عليه والإطماع بأنهم يؤمنون به فيكثر متبعوه.

ثم بهذا يظهر أن ليس المعنى : بل حسابهم على الله وحسابك على الله، لأن هذا غير مناسب لسياق الآية، ولأنه يصير به قوله « وما من حسابك عليهم من شيء » مستدركا في هذا المقام، ولذلك لم يتكرر نظير هذه الجملة الثانية مع نظير الجملة الأولى فيما حكى الله عن نوح « إن حسابهم إلا على ربِّي » في سورة الشعراء لأن ذلك حكى به ما صدر من نوح وما هنا حكى به كلام الله تعالى لرسوله : فتنبه.

وبجوز أن يكون تقديم المسند في الموضعين من الآية لمجرد الاهتمام بنفي لزوم والوجوب الذي دلّ عليه حرف (على) في الموضعين لا سيما واعتبار معنى القصر في قوله « وما من حسابك عليهم من شيء » غير واضح، لأننا إذا سلمنا أن يكون للرسول - عليه الصلاة والسلام - شبه اعتقاد لزوم تتبع أحوالهم فقلب ذلك الاعتقاد بالقصر، لا نجد ذلك بالنسبة إلى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي، إذ لا اعتقاد لهم في هذا الشأن. وقدّم البيان على المبيّن في قوله « وما من حسابك عليهم من شيء » لأن الأهم في المقامين هو ما يختص بالمخاطب المرصّ فيه بالذين سأله الطرد لأنه المقصود بالذات، وإنما جيء بالجملة الثانية لاستكمال التعليل كما تقدّم.

وقوله « فتطردهم » منصوب في جواب النهي الذي في قوله « ولا تطرد الذين يدعون ربهم ». وإعادة فعل الطرد دون الاختصار على قوله « فتكون من الظالمين »،

لإفادة تأكيد ذلك النهي وليبني عليه قوله « فتكون من الظالمين » لوقوع طول الفصل بين التفريع والمفرع عليه. فحصل بإعادة فعل « فطردهم » غرضان لفظي ومعنوي. على أنه يجوز أن يجعل « فطردهم » منصوبا في جواب النهي من قوله « ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء »، أي لا تطردهم لإجابة لرغبة أعدائهم.

وقوله « فتكون من الظالمين » عطف على « فطردهم » متفرع عليه، أي فتكون من الظالمين بطردهم، أي فكونه من الظالمين متف تبعا لانتفاء سببه وهو الطرد.

وإنما جعل طردهم ظلما لأنه لما انقضى تكليفه بأن يحاسبهم صار طردهم لأجل إرضاء غيرهم ظلما لهم. وفيه تعريض بالذين سألوا طردهم لإرضاء كبريائهم بأنهم ظالمون مفطرون على الظلم ؛ ويجوز أن يجعل قوله « فتكون من الظالمين » منصوبا في جواب النهي، ويجعل قوله « فطردهم » جيء به على هذا الأسلوب لتجديد ربط الكلام لطول الفصل بين النهي وجوابه بالظرف والحال والتعليل ؛ فكان قوله « فطردهم » كالمقدمة لقوله « فتكون من الظالمين » وليس مقصودا بالذات للجوابية ؛ فالتقدير : فتكون من الظالمين بطردهم.

﴿ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مِمَّنْ آتَاهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ﴾ ٥٣

الواو استئنافية كما هي في نظائره. والجملة مستأنفة استئنافية يائيا لأن السامع لما شعر بقصة أو ما إليها قوله تعالى « ولا تطرد الذين يدعون ربهم » الآية يأخذه العجب من كبرياء عظماء أهل الشرك وكيف يرضون البقاء في ضلالة تكبراً عن غشيان مجلس فيه ضعفاء الناس من الصالحين، فأجيب بأن هذا الخلق العجيب فتنة لهم خلقها الله في نفوسهم بسوء خلقهم.

وقعت هذه الجملة اعتراضا بين الجملتين المتعاطفتين تعجيلا للبيان، وقرنت بالواو للتنبيه على الاعتراض، وهي الواو الاعتراضية، وتسمى الاستئنافية ؛ فبين الله أن داعيهم

الى طلب طردهم هو احتقار في حسد ؛ والحسد يكون أعظم ما يكون إذا كان الحاسد يرى نفسه أولى بالنعمة المحسود عليها، فكان ذلك الداعي فتنة عظيمة في نفوس المشركين إذ جمعت كبرا وعُجبا وغرورا بما ليس فيهم إلى احتقار للأفاضل وحسد لهم، وظلم لأصحاب الحق، وإذا حالت بينهم وبين الإيمان والانتفاع بالقرب من مجلس الرسول — صلى الله عليه وسلم —.

والتشبيه مقصود منه التعجب من المشبه بأنه بلغ الغاية في العجب.

واسم الإشارة عائد الى الفتون المأخوذ من « فتنا » كما يعود الضمير على المصدر في نحو « اعدلوا هو أقرب للتقوى »، أي فتنا بعضهم ببعض فتونا يرغب السامع في تشبيهه وتمثله لتقريب كنهه فإذا رام المتكلم أن يقربه له بطريقة التشبيه لم يجد له شيئا في غرائبه وفظائحه إلا أن يشبهه بنفسه إذ لا أعجب منه، على حد قولهم: والسفاهة كاسمها .

وليس ثمة إشارة إلى شيء متقدم مغاير للمشبه. وحيء باسم إشارة البعيد للدلالة على عظم المشار إليه. وقد تقدم تفصيل مثل هذا التشبيه عند قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » في سورة البقرة.

والمراد بالبعض المنصوب المشركون فهم المفتونون، وبالبعض المجرور بالباء المؤمنون، أي فتنا عظماء المشركين في استمرار شركهم وشرك مقلديهم بحال الفقراء من المؤمنين الخالصين كما دلّ عليه قوله « ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا » فإن ذلك لا يقوله غير المشركين، وكما يؤيده قوله تعالى في تذييله « أليس الله بأعلم بالشاكرين ».

والقول يحتمل أن يكون قولاً منهم في أنفسهم أو كلاماً قالوه في ملكتهم. وأينما كان فهم لا يقولونه إلا وقد اعتقدوا مضمونه، فالقاتلون «أهؤلاء من الله عليهم» هم المشركون.

واللام في قوله « ليقولوا » لام التعليل، وملخولها هو أثر العلة دالّ عليها بعد طيها

على طريقة الإيجاز. والتقدير : فتأثم ليرَوْا لأنفسهم شفوفا واستحقاقا للتقدم في الفضائل اغترابا بحال الترفه فيعجبوا كيف يدعى أن الله يمن بالهدى والنفل على ناس يرونهم أخطأ منهم، وكيف يُعدّونهم دونهم عند الله، وهذا من الغرور والمعجب الكاذب. ونظيره في طي العلة والاقتصار على ذكر أثرها قول إياس بن قبيصة الطائي :

وأقدمت والخطي يخطر بيننا
لأعلم من جبانها من شجاعها
أي يظهر الجبان والشجاع فأعلمهما.

والاستفهام مستعمل في التعجب والإنكار كما هو في قوله «أألقي الذكر عليه من بينا». والإشارة مستعملة في التحقير أو التعجب كما هي في قوله تعالى حكاية عن قول المشركين «أهذا الذي يذكر آلهتكم» في سورة الانبياء.

وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلية لقصد تقوية الخبر.

وقولهم «من الله عليهم» قالوه على سبيل التهكم ومجارة الخصم، أي حيث اعتقد المؤمنون أن الله من عليهم بمعرفة الحق وحرم صناديد قريش، فلذلك تعجب أولئك من هذا الاعتقاد، أي كيف يظن أن الله يمن على فقراء وعبيد ويترك سادة أهل الوادي. وهذا كما حكى الله عنهم «وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم». وهذه شئنة معروفة من المستكبرين والطفافة. وقد حدث بالمدينة مثل هذا. روى البخاري أن الأقرع بن حابس جاء إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: إني أبايعك سراق الحبيج من أسلم وغفار ومزينة وجهينة فقال له رسول الله: أرايت إن كانت أسلم وغفار ومزينة وجهينة خيرا من بني تميم وبني عامر وأسد وغطفان أحبوا وخسروا (أي أحب بنو تميم ومن عطف عليهم) فقال: نعم قال: فوالذي نفسي بيده إنهم لخير منهم.

وفي الآية معنى آخر، وهو أن يكون القول مضمرا في النفس، وضمير «ليقولوا» عائدا إلى المؤمنين الفقراء، فيكونوا هم البعض المقتونين، ويكون البعض المجرور بالباء صادقا

على أهل النعمة من المشركين، وتكون إشارة «هؤلاء» راجعة الى عظماء المشركين ويكون المراد بالمتن إعطاء المال وحسُن حال العيش، ويكون الاستفهام مستعملا في التحيّر على سبيل الكناية، والإشارة الى المشركين معتبر فيها ما عرفوا به من الإشرار وسوء الاعتقاد في الله. والمعنى: وكذلك الفتون الواقع لعظماء المشركين، وهو فتون الإعجاب والكبرياء حين ترفعوا عن الدخول فيما دخل فيه الضعفاء والعبيد من تصديق محمد - صلى الله عليه وسلم - وصحبته استكبارا عن مساواتهم، كذلك كان فتون بعض آخر وهم بعض المؤمنين حين يشاهدون طيب عيش عظماء المشركين في الدنيا مع إشراكهم ربهم فيمجنون كيف من الله بالرزق الواسع على من يكفرون به ولم يمن بذلك على أوليائه وهم أولى بنعمة ربهم. وقد أعرض القرآن عن التصريح بفساد هذا الخاطر النفساني اكتفاء بأنه سمّاه فتنة، فعلم أنه خاطر غير حق، وبأن قوله «أليس الله بأعلم بالشاكرين» مشير إلى إبطال هذه الشبهة. ذلك بأنها شبهة خططت أمر شيئين متفارقين في الأسباب، فاشتبه عليهم الجزاء على الإيمان وما أعد الله لأهله من النعيم الخالد في الآخرة، المترتب عليه ترتب المسبب على السبب المجعول عن حكمة الله تعالى، بالرزق في الدنيا المترتب على أسباب دنيوية كالتجارة والغزو والإرث والهبات. فالرزق الدنيوي لا تسبب بينه وبين الأحوال القلبية ولكنه من مسببات الأحوال المادية فالله أعلم بشكر الشاكرين، وقد أعد لهم جزاء شكرهم، وأعلم بأسباب رزق المرزوقين المحظوظين. فالتخليط بين المقامين من ضعف الفكر العارض للخواطر البشرية والناسي عن سوء النظر وترك التأمل في الحقائق وفي العلل ومعلولاتها. وكثيرا ما عرضت للمسلمين وغيرهم شبه وأغلاط في هذا المعنى صرفتهم عن تطلب الأشياء من مظانها وقعدت بهم عن رفو أخلالهم في الحياة الدنيا أو غرتهم بالتفريط فيما يجب الاستعداد له كل ذلك للتخليط بين الأحوال الدنيوية الأخروية وبين السنن الكونية الدنيوية، كما عرض لابن الراوندي من حيرة الجهل في قوله :

كَمْ عالمٍ عالمٍ أعيتَ مذاهُبه وجاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصيرَ العالمَ التحريرَ زنديقا

ولا شك أن الذين استمعوا القرآن ممن أنزل عليه - صلى الله عليه وسلم - قد اهتموا واستفادوا، فمن أجل ذلك تأهلوا لامتلاك العالم ولا قوا.

(ومن) في قوله « من » بيننا « ابتدائية. (وبين) ظرف يدل على التوسط، أي من الله عليهم مختارا لهم من وسطنا، أي من عليهم وتركنا، فيؤول الى معنى من دوننا. وقوله « أليس الله بأعلم بالشاكرين » تذييل للجملة كلها، فهو من كلام الله تعالى وليس من مقول القول، ولذلك فصل. والاستفهام تقريرى. وعدى « أعلم » بالباء لأنه بصيغة التفضيل صار قاصرا. والمعنى أن الله أعلم بالشاكرين من عباده فلذلك من على الذين أشاروا إليه بقولهم « أهؤلاء من الله عليهم » بمنة الإيمان والتوفيق.

ومعنى علمه تعالى بالشاكرين أنه أعلم بالذين جاءوا الى الرسول - صلى الله عليه وسلم - مستجيبين لدعوته بقريحة طالبين النجاة من الكفر راغبين في حسن العاقبة، فهو يلفظ بهم ويسهل لهم الإيمان ويحبب اليهم ويزينه في قلوبهم ويزيدهم يوما فيوما تمكنا منه وتوفيقا وصلاحا، فهو أعلم بقلوبهم وصدقهم من الناس الذين يحسبون أن رثاثة حال بعض المؤمنين تطابق حالة قلوبهم في الإيمان فيأخذون الناس بيزاتهم دون نياتهم. فهذا التذييل ناظر الى قوله « إنما يستجيب الذين يسمعون ».

وقد علم من قوله « أليس الله بأعلم بالشاكرين » أنه أيضا أعلم بأضدادهم. ضد الشكر هو الكفر، كما قال تعالى « لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد » فهو أعلم بالذين يأتون الرسول - عليه الصلاة والسلام - مستهزئين متكبرين لا هم لهم إلا تحقير الإسلام والمسلمين، وقد استفردوا وسعهم وليهم في مجادلة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وتضليل الدهماء في حقيقة الدين. ففي الكلام تعريض بالمشركين.

﴿ وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِشَايِلِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غُفُورٌ رَحِيمٌ ٢٢٠ ﴾

عطف على قوله « ولا تترد الذين يدعون ربهم » وهو ارتقاء في إكرام الذين يدعون ربهم بالعداة والعشي. فهم المراد بقوله « الذين يؤمنون بآياتنا ».

ومعنى « يؤمنون بآياتنا » أنهم يوقنون بأن الله قادر على أن ينزل آيات جمّة. فهم يؤمنون بما نزل من الآيات وبخاصة آيات القرآن وهو من الآيات، قال تعالى « أو لم يكفهم أننا أنزلنا عليك الكتاب يسمي عليهم ».

وقوله « قل سلام عليكم » قيل: معناه حيّهم بتحيّة الإسلام، وهي كلمة (سلام عليكم)، وقيل: أبلغهم السلام من الله تعالى تكملة لهم لمضادة طلب المشركين طردهم.

وقد أكرمهم الله كرامتين الأولى أن يبدأهم النبيء - صلى الله عليه وسلم - بالسلام حين دخولهم عليه وهي مزية لهم، لأن شأن السلام أن يتدخّل الداخل، ثم يحتمل أن هذا حكم مستمرّ معهم كلّما أدخلوا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويحتمل أنه للمرّة التي يبلغهم فيها هذه البشارة، فنزل هو منزلة القادم عليهم لأنه زفّ إليهم هذه البشرى.

والكرامة الثانية هي بشارتهم برضى الله عنهم بأن غفر لهم ما يعملون من سوء إذا تابوا من بعده وأصلحو. وهذا الخبر وإن كان يعمّ المسلمين كلّهم فلهذا لم يكن معلوماً، فكانت البشارة به في وجوه المؤمنين يومئذ تكملة لهم ليكونوا ميموني النقية على بقية إخوانهم والذين يجيئون من بعدهم.

والسلام: الأمان، كلمة قالتها العرب عند لقاء المرء بغيره دلالة على أنه مسالم لا مُحارب لأنّ العرب كانت بينهم دماء وثيرات وكانوا يثأرون لأنفسهم ولو بغير المعتدي من قبيلته، فكان الرجل إذا لقي من لا يعرفه لا يأمن أن يكون بينه وبين قبيلته إحنّ وحفاظ فيؤمن أحدهما الآخر بقوله: السلام عليكم، أو سلام، أو نحو ذلك. وقد حكاه الله تعالى عن إبراهيم - عليه السلام - ثم شاع هذا اللفظ فصار مستعملاً في التكرمة. ومصدر سلّم التسليم. والسلام اسم مصدر، وهو يأتي في الاستعمال منكراً مرفوعاً. ومنصوباً؛ ومعرفاً باللام مرفوعاً لا غير. فأماً تنكيره مع الرفع كما في هذه الآية، فهو على اعتباره اسماً بمعنى الأمان، وساغ الابتداء به لأنّ المقصود النوعية لا فرد معين. وإتّماً لم يقدّم الخبر لاهتمام القادم بإدخال الطمأنينة في نفس المقلوم عليه، أنه طارق خير لا طارق شرّ. فهو من التقديم لضرب من التناول.

وأماً تعريفه مع الرفع فلدخول لام تعريف الجنس عليه.

وكلمة (على) في الحالتين للدلالة على تمكن التلبس بالأمان، أي الأمان مستقر منكم متلبس بكم، أي لا تخف.

وأما إن نصبوا مع التكرير فعلى اعتباره كمصدر سلم، فهو مفعول مطلق أتى بدلا من فعله. تقديره: سلمت سلاما، فلذلك لا يؤتى معه (على). ثم إنهم يرفعونه أيضا على هذا الاعتبار فلا يأتون معه (على) لقصد الدلالة على الدوام والثبات بالجملة الاسمية بالرفع، لأنه يقطع عنه اعتبار البدلية عن الفعل ولذلك يتعين تقدير مبتدأ، أي أمركم سلام، على حدّ «فصير جميل». والرفع أقوى، ولذلك قيل: إن إبراهيم ردّ تحية أحسن من تحية الملائكة، كما حكى بقوله تعالى وقالوا سلاما قال سلام. وقد ورد في ردّ السلام أن يكون يمثل كلمة السلام الأولى، بقوله تعالى «إلا قولا سلاما سلاما» وورد بالتعريف والتكرير فيبني جعل الردّ أحسن دلالة. فأما التعريف والتكرير فهما سواء لأنّ التعريف تعريف الجنس. ولذلك جاء في القرآن ذكر عيسى «وسلام عليه يوم ولد» وجاء أنه قال «والسلام عليّ يوم وُلدت».

وجملة «كتب ربكم على نفسه الرحمة» مستأنفة استئنافا ابتدائيا وهي أول المقصود من القول، وأما السلام فمقدمة للكلام. وجوز بعضهم أن تكون كلاما ثانيا.

وتقدّم تفسير نظيره في قوله تعالى «كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة» في هذه السورة.

فقوله هنا «كتب ربكم على نفسه الرحمة» تمهيد لقوله «أنه من عمل منكم سوءا بجهالة» الخ.

وقوله «أنه من عمل منكم سوءا بجهالة» قرأه نافع، وابن عامر، وعاصم، ويقوب — بفتح الهزة — على أنه بدل من «الرحمة» بدل اشتغال، لأن الرحمة العامة تشتمل على غفران ذنب من عمل ذنبا ثم تاب وأصلح. وقرأه الباقون — بكسر الهزة — على أن يكون استئنافا بيانيا لجواب سؤال متوقع عن مبلغ الرحمة.

(وَمَنْ) شرطية، وهي أُلحِدَ على التعميم من الموصولة. والباء في قوله «بجهالة» للملابسة، أي ملتبسا بجهالة. والمجرور في موضع الحال من ضمير «عَمَلٍ».

والجهالة تطلق على انقضاء العلم بشيء مآ. وتطلق على ما يقابل الحلم، وقد تقدم في قوله تعالى «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» في سورة النساء. والمناسِب هنا هو المعنى الثاني، أي من عمل سؤوا عن حماقة من نفسه وسفاهة، لأنَّ المؤمن لا يأتي السيئات إلاَّ عن غلبة هواه رُشدَه ونُهاه. وهذا الوجه هو المناسب لتحقيق معنى الرحمة. وأما حمل الجهالة على معنى عدم العلم بناء على أنَّ الجاهل بالذنب غير مؤاخذه فلا قوة لتفريع قوله «ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ» عليه، إلاَّ إذا أُريدَ ثم تَفَطَّنَ إلى أنَّه عمل سؤوا.

والضمير في قوله «مِنْ بَعْدِهِ» عائد إلى «سؤوا» أي بعد السؤوا، أي بعد عمله. ولك أن تجعله عائدا إلى المصدر المضمون في (عَمِلَ) مثل «اعْدَلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى».

ومعنى «أَصْلَحَ» صيَّر نفسه صالحة، أو أَصْلَحَ عمله بعد أن أساء. وقد تقدم عند قوله تعالى «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ» في سورة المائدة. وعند قوله «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا» في سورة البقرة.

وجملة «فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» دليل جواب الشرط، أي هو شديد المغفرة والرحمة. وهذا كناية عن المغفرة لهذا التائب المصلح.

وقرأه نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وحزمة، والكسائي، وأبو جعفر، وخلف - بكسر هـ - «فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» على أنَّ الجملة مؤكدة (بإِن) فيعلم أنَّ المراد أنَّ اللَّهَ قد غفر لمن تاب لأنه كثير المغفرة والرحمة. وقرأه ابن عامر، وعاصم، ويعقوب «فَأَنَّهُ» - بفتح الهمزة - على أنَّها (أَنَّ) المفتوحة أخت (إِنَّ)، فيكون ما بعدها مؤولا بمصدر. والتقدير: فغفرانه ورحمته. وهذا جزء جملة يلزمه تقدير خبر، أي له، أي ثابت لمن عمل سؤوا ثم تاب.

﴿ وَكَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ ۝۵۵ ﴾

الواو استثنائية كما تقدم في قوله « وكذلك فتناً بعضهم ببعض ». والجملة تذييل للكلام الذي مضى مبتدأ بقوله تعالى « وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم ».

والتفصيل: التبيين والتوضيح، مشتق من الفصل، وهو تفرق الشيء عن الشيء. ولما كانت الأشياء المختلطة إذا فصلت يتيّن بعضها من بعض أطلق التفصيل على التبيين بعلاقة اللزوم، وشاع ذلك حتى صار حقيقة، ومن هذا القبيل أيضاً تسمية الإيضاح تبيّناً وإبانة، فإن أصل الإبانة القطع. والمراد بالتفصيل الإيضاح، أي الإتيان بالآيات الواضحة الدلالة على المقصود منها.

والآيات: آيات القرآن. والمعنى نفصل الآيات ونبيّنها تفصيلاً مثل هذا التفصيل الذي لا فوقه تفصيل، وهو تفصيل يحصل به علم المراد منها بَيّناً.

وقوله « ولتستبين » عطف على علّة مقدّرة دلّ عليها قوله « وكذلك نفصل الآيات » لأنّ المشار إليه التفصيل البالغ غاية البيان، فيعلم من الإشارة إليه أنّ الغرض منه اتّضح العلم للرسول. فلمّا كان ذلك التفصيل بهذه المثابة علم منه أنّه علّة لشيء يناسبه وهو تبيّن الرسول ذلك التفصيل، فصحّ أن تعطف عليه. علّة أخرى من علم الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وهي استبانته سبيل المجرمين. فالتقدير مثلاً: وكذلك التفصيل نفصل الآيات لتعلم بتفصيلها كنهها، ولتستبين سبيل المجرمين، ففي الكلام إيجاز الحذف

وهكذا كلّما كان استعمال (كذلك) تفعل بعد ذكر أفعال عظيمة صالحا للفعل المذكور بعد الإشارة لأن يكون علّة لأمر من شأنه أن يعلّل بمثله صحّ أن تعطف عليه علّة أخرى كما هنا، وكما في قوله « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين » بخلاف ما لا يصلح، ولذلك فإنّه إذا أريد ذكر علّة بعده ذكرت بدون عطف، نحو قوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ».

و « سبيل المجرمين » طريقهم وسيرتهم في الظلم والحسد والكبر واحتقار الناس والتصلّب في الكفر.

والمجرمون هم المشركون. وضع الظاهر موضع المضمرة للتخصيص على أنهم المراد ولاجراء وصف الإجماع عليهم.

وخص المجرمين لأنهم المقصود من هذه الآيات كلها لإيضاح خفي أحوالهم للنبي - صلى الله عليه وسلم - والمسلمين.

وقرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر، ويعقوب - بناءً مثناةً فوقيةً في أول الفعل - على أنها تاء خطاب. والخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -.

وقرأ حمزة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، وخلف - ياء الغائب -، ثم إن نافعاً، وأبا جعفر قرأ «سيل» - بفتح اللام - على أنه مفعول «تستين» فالسين والتاء للطلب. وقرأه البقية - برفع اللام - على أنه فاعل «يستين» أو «تستين». فالسين والتاء ليسا للطلب بل للمبالغة مثل استجاب.

وقرأ ابن عامر، وابن كثير، وأبو عمرو، وحفص، عن عاصم - برفع - «سيل» على أن تاء المضارعة تاء المؤنثة. لأن السيل مؤنثة في لغة عرب الحجاز، وعلى أنه من استبان القاصر بمعنى بآن - «سيل» فاعل «تستين»، أي لتضع سيولهم لك وللمؤمنين.

﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾

استئناف ابتدائي عاد به الكلام إلى إبطال الشرك بالتبري من عبادة أصنامهم فإنه بعد أن أبطل إلهية الأصنام بطريق الاستدلال من قوله «قل أغير الله أتخذ ولياً» الآية. وقوله «قل أرأيتمكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة» الآية وقوله «قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم» الآية. جاء في هذه الآية بطريقة أخرى لإبطال عبادة الأصنام وهي أن الله نهى رسوله - عليه الصلاة والسلام - عن عبادتها وعن اتباع أهواء عبدها.

وَيُنِي « نُهَيْت » على صيغة المجهول للاستغناء عن ذكر الفاعل لظهور المراد، أي نهائي الله. وهو يتعدى بحرف (عن) فحذف الحرف حذفاً مطرداً مع (أن). وأجري على الأصنام اسم الموصول الموضوع للعقلاء لأنهم عاملوهم معاملة العقلاء فأثى لهم بما يحكي اعتقادهم، أو لأنهم عبدوا الجنّ وبعض البشر فقلّب العقلاء من معبوداتهم.

ومعنى « تدعون » تعبدون وتلجئون اليهم في المهمات، أي تدعونهم. و « من دون الله » حال من المفعول المحذوف، فعامله « تدعون ». وهو حكاية لما غلب على المشركين من الاشتغال بعبادة الأصنام ودعائهم عن عبادة الله ودعائه، حتى كأنهم عبدوهم دون الله، وإن كانوا إنما أشركوهم بالعبادة مع الله ولو في بعض الأوقات. وفيه نداء عليهم باضطراب عقيدتهم إذ « أشركوا مع الله في العبادة من لا يستحقونها مع أنهم قائلون بأن الله هو مالك الأصنام وجاعلها شفعاء لكن ذلك كالعدم لأن كل عبادة توجهوا بها إلى الأصنام قد اعتلوا بها على حق الله في أن يتصرفوا إليه.

وجملة « قل لا أتبع أهواءكم » استئناف آخر ابتدائي، وقد عدل عن العطف إلى الاستئناف ليكون غرضاً مستقلاً. وأعيد الأمر بالقول زيادة في الاهتمام بالاستئناف واستقلاله ليكون هذا النبي شاملاً للاتباع في عبادة الأصنام وفي غيرها من ضلالتهم كطلب طرد المؤمنين عن مجلسه.

والأهواء جمع هوى، وهو المحبة المفرطة. وقد تقدّم عند قوله تعالى « ولئن اتبعت أهواءهم » في سورة البقرة. وإنّما قال « لا أتبع أهواءكم » دون « لا أتبعكم » للإشارة إلى أنهم في دينهم تابعون للهوى نابذون لدليل العقل. وفي هذا تجهيل لهم في إقامة دينهم على غير أصل متين.

وجملة « قد ضللت إذا » جواب لشرط مقدّر، أي إن اتبعت أهواءكم إذن قد ضللت. وكذلك موقع (إذن) حين تدخل على فعل غير مستقبل فإنّها تكون حيثل جواباً لشرط مقدّر مشروط ب(إن) أو (لو) مُصرّح به تارة، كقول كثير :

لئن عاد لي عبد العزيز بمثلها وأمكنني منها إذن لا أقبلها

ومقدر أخرى كهذه الآية، وكقوله تعالى: «وما كان معه من إله إذا ذهب كل إله بما خلق».

وتقديم جواب (إذن) على (إذن) في هذه الآية للاهتمام بالجواب. ولذلك الاهتمام أكد (بقد) مع كونه مفروضا وليس بواقع، للإشارة إلى أن وقوعه محقق لو تحقق الشرط المقدّر الذي دلّت عليه (إذن).

وقوله «وما أنا من المهتدين» عطف على «قد ضلّك» عطف عليه للدلالة على أنه جزء آخر للشرط المقدّر، فيدلّ على أنه إن فعل ذلك يخرج عن حاله التي هو عليها الآن من كونه في عداد المهتدين إلى الكون في حالة الضلال، وأفاد مع ذلك تأكيد مضمون جملة «قد ضلّك» لأنه نفى عن نفسه ضدّ الضلال فقررت حقيقة الضلال على الفرض والتقدير.

وتأكيد الشيء بنفي ضده طريقة عربية قد اهتمت إليها ونهت عليها عند قوله تعالى «قد ضلّوا وما كانوا مهتدين» في هذه السورة. ونظيره قوله تعالى «وأضلّ فرعون قومه وما هدى».

وقد أتى بالخبر بالجار والمجرور قليل «من المهتدين» ولم يقل: «وما أنا مهتد، لأن» المقصود نفى الجملة التي خبرها «من المهتدين»، فإنّ التعريف في «المهتدين» تعريف الجنس، فإخبار المتكلم عن نفسه بأنه من المهتدين يفيد أنه واحد من الفئة التي تُعرف عند الناس بفئة المهتدين، فيفيد أنه مهتد بإفادة بطريقة تشبه طريقة الاستدلال. فهو من قبيل الكتابة التي هي لإثبات الشيء بإثبات ملزومه. وهي أبلغ من التصريح. قال في الكشف في قوله تعالى «فإنني لِعَمَلِكُم» من الصّالين: قولك فلان من العلماء أبلغ من قولك: فلان عالم، لأنك تشهد له بكونه معدودا في زميرهم ومعروفة مساهمته لهم في العلم. وقال عند قوله تعالى «قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين» في سورة الشعراء: فإن قلت لوقيل: أوعظت أو لم تعظ، كان أنحصر، والمعنى واحد. قلت:

ليس المعنى بواحد وبينهما فرق لأن المراد سواء علينا أفعَلْتَ هذا الفعل الذي هو الرعظ أم لم تكن أصلاً من أهله ومباشرته، فهو أبلغ في قلة الاعتداد بوعظه من قوله : أم لم تعظ . وقال الخفاجي إن أصل هذا لابن جني.

ولهذا كان نفي هذا الخبر مفيداً نفي هذه النسبة الكنائية فكانت أبلغيته في النفي كأبلغيته في الإثبات، لأن المقاد الكنائي هو هو. ولذلك فسرهُ في الكشف بقوله وما أنا من الهدى في شيء . ولم يتفطن لهذه النكتة بعض الناظرين نقله عنه الطيبي فقال : إنه لما كان قولك : هو من المهتدين، مفيداً في الإثبات أن للمخبر عنه حظوظاً عظيمة في الهدى فهو في النفي يُوجب أن تنفي عنه الحظوظ الكثيرة، وذلك يصدق بأن ينفي له حظاً قليل . وهذا سفسط خفيت عن قائلها لأنه إنما تصح إعادة النفي ذلك لو كانت دلالة المثبت بواسطة القيود اللفظية، فأما وهي بطريق التكنية فهي ملازمة للفظ لإثباتاً ونقياً لانتها دلالة عقلية لا لفظية. ولذا قال التتراني « هو من قبيل تأكيد النفي لا نفي التأكيد » فهو يفيد أنه قد انسلخ عن هذه الزمرة التي كان معدوداً منها وهو أشد من مطلق الاتصاف بعدم الهدى لأن مفارقة المرء فتنه بعد أن كان منها أشد عليه من اتصافه بما يخالف صفاتهم قبل الاتصاف بهم.

وقد تقدّم قوله تعالى « قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين » في سورة البقرة، وأحلنا بسطه على هذا الموضع.

﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾

استئناف ابتدائي انتقل به الكلام من إبطال الشرك بدليل الوحي الإلهي المؤيد للأدلة السابقة الى إثبات صدق الرسالة بدليل من الله مؤيد للأدلة السابقة أيضاً، ليأسوا من محاولة إرجاع الرسول - عليه الصلاة والسلام - عن دعوته الى الإسلام وتشكيكه في وحيه بقولهم : ساحر، مجنون، شاعر، أساطير الأولين، وليأسوا

أيضا من إدخال الشكّ عليه في صدق إيمان أصحابه، وإلقاء الوحشة بينه وبينهم بما حاولوا من طرده أصحابه عن مجلسه حين حضور خصومه، فأمره الله أن يقول لهم إنّه على يقين من أمر ربّه لا يتزعزع. وعطف على ذلك جواب عن شبهة استدلالهم على تكذيب الوعيد بما حلّ بالأُمم من قبلهم بأنّه لو كان صدقا لعجلّ لهم العذاب، فقد كانوا يقولون « اللهم إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم » ويقولون « ربّنا عجلّ لنا قسطنا قبل يوم الحساب »، فقال الله لرسوله - صلى الله عليه وسلم - « قلّ لو أنّ عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيّني وبينكم »، وأكّد الجملة بحرف التأكيد لأنّهم ينكرون أن يكون على يبيّة من ربّه.

ولإعادة الأمر بالقول لتكرير الاهتمام الذي تقدّم بيانه عند قوله تعالى « قل أرأيتم إن أنا لكم عذاب الله أو أتاكم الساعة ».

والبيّنة في الأصل وصف مؤثّر بيّن، أي الواضحة، فهي صفة جرت على موصوف محلوف للعلم به في الكلام، أي دلالة بيّنة أو حجة بيّنة. ثم شاع إطلاق هذا الوصف فصار اسما للحجة المثبتة للحقّ التي لا يعترها شك، وللدلالة الواضحة، والمعجزة أيضا، فهي هنا يجوز أن تكون بمعنى الدلالة البيّنة، أي اليقين. وهو أنسب : « هلّ » الدالة على التمكن، كقولهم : فلان على بصيرة، أي أنّي متمكّن من اليقين في أمر الوحي.

ويجوز أن يكون المراد بالبيّنة القرآن، وتكون (على) مستعملة في الملازمة مجازا. مرسل لأن الاستعلاء يستلزم الملازمة، أي أنّي لا أخالف ما جاء به القرآن.

و« من ربّي » صفة لا بيّنة يفيد تعظيمها وكمالها. (و من) ابتدائية، أي بيّنة جائية اليّ من ربّي، وهي الأدلّة التي أوحاها الله إليه وجاء بها القرآن وغيره. ويجوز أن تكون (من) اتصالية، أي على يقين متصل بربّي، أي بمعرفته توحيده، أي فلا تردّد في ذلك فلا تطمعوا في صرفي عن ذلك، أي أنّي آمنتُ بإله واحد دلّت على وجوده ووحدانيته دلائل خلقه وقدرته، فأنا موقن بما آمنت به لا يتطرقني شك. وهذا حيثنذ

مسوق مساق التعريض بالمشركين في أنهم على اضطراب من أمر آلهتهم وعلى غير بصيرة.

وجملة « وكذبتم به » في موضع الحال من « بيّنة ». وهي تفيد التعجب منهم أن كذبوا بما دلّت عليه البيّنة. ويجوز أن تكون معطوفة على جملة « لأنّي على بيّنة من ربّي »، أي أنا على بيّنة وأنتم كذبتم بما دلّت عليه البيّنات فشتان بيني وبينكم.

والضمير في قوله « به » يعود إلى البيّنة باعتبار تأويلها بالبيان أو باعتبار أن ما صدّقها اليقين أو القرآن على وجه جعل (من) ابتلائية، أي وكذبتم باليقين مكابرة وعناداً، ويعود إلى ربّي على وجه جعل (من) اتصالية، أي كنت أنا على يقين في شأن ربّي وكذبتم به مع أن دلائل توحيده بيّنة واضحة. ويعود إلى غير المذكور في الكلام، وهو القرآن لشهرة التداول بينهم في شأنه فإذا أطلق ضمير الغائب انصرف إليه بالقرينة.

والباء التي عدّي بها فعل « كذبتم » هي لتأكيد لصوق معنى الفعل بمفعوله، كما في قوله تعالى « واسحوا برؤوسكم ». فلذلك يدلّ فعل التكذيب إذا عدّي بالباء على معنى الإنكار، أي التكذيب القويّ. ولعلّ الاستعمال أنهم لا يعدّون فعل التكذيب بالباء إلا إذا أريد تكذيب حجة أو برهان ممّا يحسب سبب تصديق، فلا يقال: كذبتُ بفلان، بل يقال: كذبتُ فلاناً قال تعالى « لمّا كذبوا الرسل » وقال « كذبت ثمود بالنذر ».

والمعنى التعريضيّ بهم في شأن اعتقادهم في آلهتهم باق على ما بيّناه.

وقوله « ما عندي ما تستعجلون به » استئناف بياني لأنّ حالهم في الإصرار على التكذيب ممّا يزيدهم عناداً عند سماع تسفيه أحلامهم وتنقص عقائدهم فكانوا يقولون: لو كان قولك حقّاً فأين الوعيد الذي توعّدتنا. فإنّهم قالوا « اللهم إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم » وقالوا « أو تُسقط السماء علينا كما زعمت كسفاً » فأمر بأن يجيب أن يقول « ما عندي ما تستعجلون به ».

والاستعجال طلب التعجيل بشيء، فهو يتعدى الى مفعول واحد، وهو المطلوب منه تعجيل شيء. فإذا أريد ذكر الأمر المعجل عدّي اليه بالباء. والباء فيه للتعدية. والمفعول هنا محذوف دلّ عليه قوله « ما عندي » والتقدير : تستعجلونني به. وأمّا قوله تعالى « أتى أمر الله فلا تستعجلوه » فالأظهر أن ضمير الغائب عائد لاسم الجلالة، وسيأتي في أول سورة النحل.

ومعنى « ما عندي » أنه ليس في مقدرتي، كما يقال : ما بيدي كلها. فالتعدي مجاز عن التصرف بالعلم والمقدرة. والمعنى : أنني لست العليم القدير، أي لست إلها ولكنني عبد مرسل أقف عند ما أرسلت به.

وحقيقة (عند) أنّها ظرف المكان القريب. وتستعمل مجازا في استقرار الشيء لشيء وملكه وإنّاه، كقوله « وعنده مفاتيح الغيب ». وتستعمل مجازا في الاحتفاظ بالشيء، كقوله « وعنده علم الساعة » ﴿وعند الله مكروهم﴾ ولا يحسن في غير ذلك، (١) والمراد بهما تستعجلون به، العذاب المتوعد به. عبر بطريق الموصولية لما تنبئ به الصلة

(١) أردت بهذا أن استعمال (عند) مجازا في غير ما ذكرنا مشكوك في صحته استعماله في كلام العرب، فقول أبي فراس :

بلى أنا مشتاق وعندي لوعة

ليس بجار على الاستعمال

وأمّا قول المعري :

أعندي وقد مارست كل خفيّة يصدق واش أو يخيب آمسل

فهو أقرب للاستعمال بأن يكون (عند) حقيقة في المكان، أي المكان القريب منّي يريد مجلسه، أي لا يقع تصديق ذلك في مقامي. وأمّا قول الشاعر :

عندي اصطبار وأمّا أنّني جزع يوم النوى فلبعد كاد يُبريني

فلا يعرف قائله، ويظهر أنّه مولّد وهو من شواهد المسائل النحوية.

من كونه مؤخرًا مدخرًا لهم وأنهم يستعجلونه وأنه واقع بهم لا محالة، لأن التعجيل والتأخير حالان للأمر الواقع، فكان قوله «تستعجلون» في نفسه وعيدا. وقد دلّ على أنه يبد الله وأن الله هو الذي يقدّر وقته الذي ينزل بهم فيه، لأن تقديم المسند الظرف أفاد قصر القلب، لأنهم قوهتموا من توعد النبي — صلى الله عليه وسلم — إياهم أنه توعدهم بعقاب في مقدرته. فجعلوا تأخره إخلافا لتوعدته، فردّ عليهم بأن الوعيد بيد الله، كما سيصرّح به في قوله «إني الحكم إلاّ الله». فقوله «إن الحكم إلاّ الله» تصريح بمفهوم القصر، وتأكيد له. وعلى وجه كون ضمير «به» للقرآن، فالمعنى كذبهم بالقرآن وهو بيّنة عظيمة، وسألتم تعجيل العذاب تعجيزا لي وذلك ليس بيدي. وجملة «يقصّ الحق» حال من اسم الجلالة أو استثناء، أي هو أعلم بالحكمة في التأخير أو التعجيل.

وقرأ نافع، وابن كثير، وعاصم، وأبو جعفر «يقصّ» — بضم القاف وبالصاد المهملة — فهو من الاقتصاد، وهو اتباع الأثر، أي يجري قدره على أثر الحق، أي على وفقه، أو هو من القصص، وهو الحكاية أي يحكي بالحق، أي أن وعده واقع لا محالة فهو لا يخبر إلاّ بالحق. و«الحق» منصوب على المفعولية به على الاحتمالين.

وقرأ الباقون «يقنّص» — بسكون القاف وبضاد معجمة مكسورة — على أنه مضارع (قضى)، وهو في المصحف بغير ياء. فاعتدّر عن ذلك بأن الياء حُدّثت في الخطّ تبعا لحذفها في اللفظ في حال الوصل، إذ هو غير محلّ وقف، وذلك ممّا أجرى فيه الرسم على اعتبار الوصل على النادر كما كتب «ستدع الزبانية». قال مكّي قراءة الصّاد (أي المهمة) أحبّ إليّ لاتفاق الحرمين (أي نافع وابن كثير) عليها ولأنّه لو كان من القضاء لزمّت الياء الموحّد فيه: يعني أن يقال: يقصّ بالحق. وتأويله بأنه نصب على نزع الخافض نادر، وأجاب الزجاج بأن «الحق» منصوب على المفعولية المطلقة، أي القضاء الحق، وعلى هذه القراءة ينبغي أن لا يوقف عليه لثلاث يضرّ الواقف إلى إظهار الياء فيخالف الرسم المصحفي.

وجملة «وهو خير الفاصلين» أي يقصّ ويخبر بالحق، وهو خير من يفصل بين الناس، أو يقضي بالحق، وهو خير من يفصل القضاء.

والفصل يطلق بمعنى القضاء. قال عُمَرُ في كتابه الى أبي موسى « فإنَّ فصل القضاء بورث الضمان ». ويطلق بمعنى الكلام الفاصل بين الحقِّ والباطل، والصواب والخطأ، ومنه قوله تعالى « وآتينا الحكمة وفصل الخطاب » وقوله « إِنَّهُ لَسَوَّلٌ فَصْلٌ ». فمعنى « خير الفاصلين » يشمل القول الحقَّ والقضاء العدل.

﴿ قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ ﴾

استئناف بياني لأنَّ قوله « ما عندي ما تستعجلون به » يشير سؤالاً في نفس السامع أن يقول : فلو كان يديك إزال العلاب بهم ماذا تصنع، فأجيب بقوله « لو أنَّ عندي ما تستعجلون به » الآية. وإذا قد كان قوله « لو أنَّ عندي » الخ استئنافاً بيانياً فالأمر بأن يقول في قوة الاستئناف البياني لأنَّ الكلام لمَّا بُنِيَ كَلَّمَةً على تلقين الرسول ما يقوله لهم فالسائل يتطلب من الملقن ماذا سيلقن به رسوله إليهم. ومعنى « عندي ما تستعجلون به » تقدّم آتفاً، أي لو كان في علمي حكمته وفي قدرتي فعله. وهذا كناية عن معنى لَسْتُ إِلَهاً وَلَكِنِّي عَبْدٌ أَتَّبِعُ مَا يَوْسَى إِلَيَّ.

وقوله « لقضي الأمر بيني وبينكم » جواب (لو). فمعنى « قضي » تمَّ وانتهى. والأمر مراد به النزاع والخلاف. فالتعريف فيه للمهمل، وبُنِيَ « قضي الأمر » للمجهول لظهور أنَّ قاضيه هو مَنْ بيده ما يستعجلون به.

وتركيب (قضي الأمر) شاع فجري مجرى المثل، فحُدِفَ الفاعل ليصلح التمثيل به في كلِّ مقام، ومنه قوله « قُضِيَ الأمر الذي فيه تستفتيان » وقوله « ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم » وقوله « وأنذرهم يومَ الحسرة إِذْ قُضِيَ الأمر »، ولذلك إذا جاء في غير طريقة المثل يصريح بفاعله كقوله تعالى « وقضينا إليه ذلك الأمر ».

وذلك القضاء يحتمل أموراً : منها أن يأتيهم بالآية المقترحة فيؤمنوا، أو أن يغضب فيهلكهم، أو أن يصرف قلوبهم عن طلب ما لا يجيبهم إليه فيتوبوا ويرجعوا.

وجملة « والله أعلم بالظالمين » تذييل، أي الله أعلم مني ومن كل أحد بحكمة تأخير العذاب وبوقت نزوله، لأنَّه العليم الخبير الذي عنده ما تستعجلون به. والتعبير « بالظالمين » إظهار في مقام ضمير الخطاب لإشعارهم بأنَّهم ظالمون في شركهم إذ اعتدوا على حق الله، وظالمون في تكذيبهم إذ اعتدوا على حق الله ورسوله، وظالمون في معاملتهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - .

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ زَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ ٥٥

عُطف على جملة « والله أعلم بالظالمين » على طريقة التخلّص. والمناسبة في هذا التخلّص هي الإخبار بأنَّ الله أعلم بحالة الظالمين، فإنَّها غائبة عن عيان الناس، فالله أعلم بما يناسب حالهم من تعجيل الوعيد أو تأخيرهِ، وهذا انتقال لبيان اختصاصه تعالى بعلم الغيب وسعة علمه ثم سعة قدرته وأنَّ الخلق في قبضة قدرته.

وتقديم الظرف لإفادة الاختصاص، أي عنده لا عند غيره. والعندية عندية علم واستثمار وليست عندية مكان.

والمفاتيح جمع مِفْتَاح - بكسر الميم - وهو الآلة التي يفتح بها المغلق، وتسمى المِفْتَاح. وقد قيل: إنَّ مفتاح أفصح من مفتاح، قال تعالى « وآتيانه من الكنوز ما إنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءَ بِالْمُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ ».

والغيب ما غاب على علم الناس بحيث لا سبيل لهم الى علمه، وذلك يشمل الأعيان المَغِيبة كالملائكة والجن، والأعراض الخفية، ومواقيت الأشياء.

و« مفاتيح الغيب » هنا استعارة تخيلية تنبئ على مكتبة بأنَّ شُبُهت الأمور المَغِيبة عن الناس بالمتاع النفيس الذي يَدَّخِر بالمخازن والخزائن المستوثق عليها بأقوال بحيث لا يعلم ما فيها إلاَّ الذي بيده مفاتيحها. وأثبت لها المفاتيح على سبيل التخييلة. والقرينة

هي إضافة المفاتيح الى الغيب، فقلوه « وعنده مفاتيح الغيب » بمتزلة أن يقول : عنده علم الغيب الذي لا يعلمه غيره .

ومفاتيح الغيب جمّعت مضاف يعمّ كلّ المغيّبات، لأنّ علمها كلّها خاصّ به تعالى، وأمّا الأمور التي لها أمارات مثل أمارات الأنواء وعلامات الأمراض عند الطبيب فتلك ليست من الغيب بل من أمور الشهادة الغامضة. وعمومُها متفاوت والناس في التوصل اليها متفاوتون ومعرفتهم بها من قبيل الظنّ لا من قبيل اليقين فلا تسمّى علماً، وقيل : المفاتيح جمع مفتّح - بفتح الميم - وهو البيت أو المخزن الذي من شأنه أن يُخلّق على ما فيه ثم يُفتّح عند الحاجة الى ما فيه، ونقل هذا عن السديّ، فيكون استعارة مصرّحة والمشبه هو العلم بالغيب شبه في إحاطته وحجّبه المغيّبات ببيت المخزن تشبيه معقول بمحسوس.

وجملة « لا يعلمها إلاّ هو » مُبيّنة لمعنى « عنده »، فهي بيان للجملة التي قبلها ومفيدة تأكيداً للجملة الاولى أيضاً لرفع احتمال أن يكون تقديم الظرف لمجرد الاهتمام فأعيد ما فيه طريق متعين كونه للقصر.

و « ضمير » يعلمها « عائد الى « مفاتيح الغيب » على حذف مضاف من دلالة الاقتضاء. تقديره : لا يعلم مكانها إلاّ هو، لأنّ العلم لا يتعلّق ببلوات المفاتيح، وهو ترشيح لاستعارة مفاتيح الغيب للعلم بالمغيّبات، ونفي علم غيره لها كناية عن نفي العلم بما تعلق عليه المفاتيح من علم المغيّبات.

ومعنى « لا يعلمها إلاّ هو » أي علماً مستقلاً به، فأما ما أطلع عليه بعض أصفياه، كما قال تعالى « عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحداً إلاّ من ارتضى من رسول » فذلك علم يحصل لمن أطلعه بإخبار منه فكان راجعاً الى علمه هو. والعلم معرفة الأشياء بكيفية اليقين.

وفي الصحيح عن عبد الله بن عمر أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال « مفاتيح الغيب خمس » إنّ الله عنده علم الساعة، ويُنزّل الغيث، ويعلم ما في الأرحام، وما تدري نفس ماذا تكسب غداً، وما تدري نفس بأيّ أرض تموت إنّ الله عليم خبير .

وجملة « ويعلم ما في البر والبحر » عطف على جملة « لا يعلمها إلا هو »، أو على جملة « وعنده مفاتيح الغيب »، لأن كليهما اشتملت على إثبات علم الله ونفي علم عن غيره، فعطفت عليهما هذه الجملة التي دلّت على إثبات علم الله تعالى، دون نفي علم غيره وذلك علم الأمور الظاهرة التي قد يتوصل الناس إلى علم بعضها، فعطف هذه الجملة على جملة « وعنده مفاتيح الغيب » لإفادة تعميم علمه تعالى بالأشياء الظاهرة المتفاوتة في الظهور بعد إفادة علمه بما لا يظهر للناس.

وظهور ما في البر للناس على الجملة أقوى من ظهور ما في البحر. وذكر البر والبحر لقصد الإحاطة بجميع ما حوته هذه الكرة، لأن البر هو سطح الأرض الذي يمشي فيه الحيوان غير ناسج، والبحر هو الماء الكثير الذي يغر جزءاً من الأرض سواء كان الماء ملحاً أم عذبا. والعرب تسمي النهر بحراً كالفرات ودجلة.

والموصول للعموم فيشمل الدوات والمعاني كلها.

وجملة « وما تسقط من ورقة » عطف على جملة « ويعلم ما في البر والبحر » لقصد زيادة التعميم في الجزئيات الدقيقة. فلإحاطة العلم بالخفايا مع كونها من أضعف الجزئيات مؤذن لإحاطة العلم بما هو أعظم أولى به. وهذه من معجزات القرآن فإن الله عليم ما يعتقده الفلاسفة وعلم أن يقول بقولهم من لا رسوخ له في الدين من أتباع الإسلام فلم يترك للتأويل في حقيقة علمه مجالا، إذ قال « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض » كما سنبين الاختيار في وجه إعرابه.

والمراد بالورقة ورقة من الشجر. وحرف (من) زائد لتأكيد النفي ليفيد العموم نصاً. وجملة « يعلمها » في موضع الحال من « ورقة » الواقعة في حيز النفي المستغنية بالعموم عن الصفة. وذلك لأن الاستثناء مفرغ من أحوال، وهذه الحال حال لازمة بعد النفي حصل بها مع الفعل المنفي الفائدة الاستثناء من عموم الاحوال، أي ما تسقط من ورقة في حالة إلا حالة يعلمها.

والأظهر في نظم قوله « وما تسقط من ورقة » أن يكون « ورقة » في محل المبتدأ مجرور (من) الزائدة، وجملة « تسقط » صفة له « ورقة » مقدّمة عليها فتعرب حالاً،

وجملة «إلا يعلمها» خبر مفرغ له حرف الاستثناء. «ولا حبة» عطف على المبتدأ بإعادة حرف النفي، و«في ظلمات الأرض» صفة لـ «حبة»، أي «ولا حبة» من بذور الثبت مطروقة في طبقات الأرض الى أبعد عمق يمكن، فلا يكون «حبة» معمولاً لفعل «تسقط» لأن الحبة التي تسقط لا تبلغ بسقوطها الى ظلمات الأرض. «ولا رطب ولا يابس» معطوفان على المبتدأ المجزور (من). والخبر عن هذه المبتدآت الثلاثة هو قوله «إلا» في كتاب مبین، لوروده بعد الثلاثة، وذلك ظاهر وقوع الإخبار به عن الثلاثة، وأن الخبر الأول راجع الى قوله «من ورقة».

والمراد بالكتاب المبین العلم الثابت الذي لا يتغير، وما عسى أن يكون عند الله من آثار العلم من كتابة أو غيرها لم يطلعنا على كتبها.

وقيل: جرّ «حبة» عطف على «ورقة» مع إعادة حرف النفي، و«في ظلمات الأرض» وصف لـ «حبة».

وكذلك قوله «ولا رطب ولا يابس» بالجر عطفاً على «حبة» و«ورقة»، فيقتضي أنّها معمولة لفعل «تسقط»، أي ما يسقط رطب ولا يابس، ومقبّدة بالحال في قوله «إلا يعلمها».

وقوله «إلا» في كتاب مبین «تأكيد لقوله «إلا يعلمها» لأن المراد بالكتاب المبین علم الله تعالى سواء كان الكتاب حقيقة أم مجازاً عن القبط وعدم التبديل. وحسن هذا التأكيد تجديد المعنى لبعده الأول بالمعطوفات وصفاتها، وأعيد بعبارة أخرى تفصيلاً.

وقد تقدّم القول في وجه جمع (ظلمات) عند قوله تعالى «وجعل الظلمات والنور» في هذه السورة. و«مبين» إمّا من أبان المتعدّي، أي مبین لبعض مخلوقاته ما يريده كالملائكة، أو من أبان القاصر الذي هو بمعنى بان، أي يبين، أي فصل بما لا احتمال فيه ولا تردّد.

وقد علم من هاته الآيات عموم علمه تعالى بالكليات والجزئيات. وهذا متفق عليه عند أهل الأديان دون تصريح به في الكتب السابقة وما أعلنه إلا القرآن في نحو قوله

«وهو بكل شيء عليم». وفيه إبطال لقول جمهور الفلاسفة أن الله يعلم الكلبيات خاصة ولا يعلم الجزئيات، زعما منهم بأنهم ينزهون العلم الأعلى عن التجزئ، فهم أثبتوا صفة العلم لله تعالى وأنكروا تعلق علمه بجزئيات الموجودات. وهذا هو المأثور عنهم عند العلماء. وقد تأوله عنهم ابن رشد الحفيد ونصير الدين الطوسي. وقال الإمام الرزي في المباحث المشرقية (1) : «ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة فإن اللائق بأصولهم أن يقال : الأمور أربعة أقسام؛ فإنها إما أن لا تكون متشكلة ولا متغيرة، وإما أن تكون متشكلة غير متغيرة، وإما أن تكون متغيرة غير متشكلة؛ وإما أن تكون متشكلة ومتغيرة معا. فإما ما لا تكون متشكلة ولا متغيرة فإنه تعالى عالم به سواء كان كلياً أو جزئياً. وكيف يمكن القول بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات منها مع اتفاق الأكثر منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة وبالعقول.

وأما المتشكلة غير المتغيرة وهي الأجرام العلوية فهي غير معلومة له تعالى بأشخاصها عندهم، لأن إدراك الجسمانيات لا يكون إلا بالآت جسمانية.

وأما المتغيرة غير المتشكلة فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة والنفوس الناطقة، فإنها غير معلومة له لأن تعلقها يحوج إلى آلة جسمانية بل لأنها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها العلم.

وأما ما يكون متشكلاً ومتغيراً فهو الأجسام الكائنة الفاسدة (2). وهي يتمتع أن تكون مدركة له تعالى للوجهين (أي المذكورين في القسمين الثاني والثالث) آه.

وقد عُدَّ إنكار الفلاسفة أن الله يعلم الجزئيات من أصول ثلاثة لهم خالفت المعلوم بالضرورة من دين الإسلام. وهي : إنكار علم الله بالجزئيات؛ وإنكار حشر الأجساد؛ والقول بقدوم العالم. ذكر ذلك الغزالي في تهافت الفلاسفة فمن يوافقهم في

(1) كذا نسب إليه عبد الحكيم السلكتوني في الرسالة المعروفة بالخاقانية. رسالة مخطوطة في مكتبتنا

(2) يعني التي يترى الكون والفساد.

ذلك من المسلمين يعتبر قوله كفراً، لكنّه من قِبل الكفر باللازم فلا يعتبر قائله مرتدّاً إلاّ بعد أن يوقف على ما يفضي إليه قوله ويأبى أن يرجع عنه فحينئذ يستتاب ثلاثاً فإن تاب وإلاّ حكم برّدته .

﴿ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ٥٥ ﴾

عطف جملة « وهو الذي يتوفّاكم » على جملة « وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها » انتقالاً من بيان سعة علمه الى بيان عظيم قدرته لأنّ ذلك كلّ من دلائل الإلهية تعليماً لأوليائه ونعيماً على المشركين أعدائه. وقد جرت عادة القرآن بذكر دلائل الوحدانية في أنفس الناس عقب ذكر دلائلها في الآفاق فجمع ذلك هنا على وجه بدیع مؤذن بتعليم صفاته في ضمن دليل وحدانيته. وفي هذا تقريب البعث بعد الموت.

فقوله « وهو الذي يتوفّاكم » صيغة قصر لتعريف جزأي الجملة، أي هو الذي يتوفّى الأنفس دون الأصنام فإنّها لا تملك موتاً ولا حياة.

والخطاب موجه الى المشركين كما يقتضيه السياق السابق من قوله « لتقضى الأمر بيني وبينكم » واللاحق من قوله « ثم أنتم تشركون » ويقتضيه طريق القصر. ولما كان هذا الحال غير خاصّ بالمشرّكين علم منه أنّ الناس فيه سواء .

والتوفّي حقيقة الإمامة، لأنّه حقيقة في قبض الشيء مستوفى وإطلاقه على النوم مجاز لشبه النوم بالموت في انقطاع الإدراك والعمل. ألا ترى قوله تعالى « الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى أجل مسمى ». وقد تقدّم تفصيله عند قوله تعالى « إذ قال الله يا عيسى إني متوفّيک » في سورة آل عمران.

والمراد بقوله «يتوفاكم» ينيمكم بقرينة قوله «ثم يعنكم فيه» أي في النهار، فأراد بالوفاة هنا الزم على التشبيه. وفائدته أنه تقرب لكيفية البعث يوم القيامة، ولذا استعير البعث للإفاقة من النوم ليتمّ التفرّب في قوله «ثم يعنكم فيه».

ومعنى «جرّحتم» كسبتم، وأصل الجرح تمزيق جلد الحيّ بشيء محدّد مثل السكين والسيّف والظنجر والناّب. وتقدّم في قوله «والجروح قصاص» في سورة العقود. وأطلق على كلاب الصيد وبزاته ونحوها اسم الجوارح لأنها تجرح الصيد ليُمسكه الصائد. قال تعالى «وما علّمتم من الجوارح مكليّين» وتقدّم في سورة العقود. كما سمّوها كواسب، كقول لبيد :

غَضُفًا كَوَاسِبًا مَا يُمَنّ طَعَامُهَا

فصار لفظ الجوارح مرادفا للكواسب؛ وشاع ذلك فأطلق على الكسب اسم الجرح، وهو المراد هنا. وقال تعالى «أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات».

وجملة «ويعلم ما جرّحتم بالنهار» معترضة لقصد الامتنان بنعمة الإمهال، أي ولولا فضله لما بعثكم في النهار مع علمه بأنكم تكتسبون في النهار عبادة غيره ويكتسب بعضكم بعض ما نهاهم عنه كالمؤمنين.

ووقع الاختصار على الإخبار بعلمه تعالى ما يكسب الناس في النهار دون الليل رعا للغالب، لأنّ النهار هو وقت أكثر العمل والاكتساب، ففي الإخبار أنّه يعلم ما يقع فيه تحذير من اكتساب ما لا يرضى الله باكتسابه بالنسبة للمؤمنين، وتهديد للمشركين.

وجملة «ثم يعنكم فيه» معطوفة على «يتوفاكم بالليل» فتكون (ثم) للمهلة الحقيقية، وهو الأظهر. ولك أن تجعل (ثم) للترتيب الرتبي فتعطف على جملة «ويعلم ما جرّحتم» أي وهو يعلم ما تكتسبون من المناهي ثم يردّكم ويمهلهم. وهنا بفريق المشركين أنسب.

(وفي) للظرفية. والضمير للنهار. والبعث مستعار للإفاقة من النوم لأنّ البعث شاع

في إحياء الميت وبخاصة في اصطلاح القرآن « وقالوا أفلا كنا ترابا وعظاما إنا لبعوثون » وحسن هذه الاستعارة كونها مبنية على استعارة التوفى للنوم تقريبا لكيفية البعث التي حارت فيها عقولهم ، فكل من الاستعارتين مرشح للأخرى.

واللآم في « ليقضي أجل مُسمى » لام التعليل لأن من الحكم والعلل التي جعل الله لها نظام اليقظة والنوم أن يكون ذلك تجزئة لعمر الحي ، وهو أجله الذي أجلت إليه حياته يوم خلقه ، كما جاء في الحديث « يؤمر بكتب رزقه وأجله وعمله » . فالأجل معلود بالأيام والليالي ، وهي زمان النوم واليقظة . والعلّة التي بمعنى الحكمة لا يلزم اتّحادهما فقد يكون ليفعل الله حكمه عديدة . فلا إشكال في جعل اللآم للتعليل.

وقضاء الأجل انتهاؤه . ومعنى كونه مُسمى أنّه معين محدّد . والمرجع مصلوميحي ، فيجوز أن يكون المراد الرجوع بالموت ، لأنّ الأرواح تصير في قبضة الله ويطل ما كان لها من التصرف بإرادتها . ويجوز أن يكون المراد بالرجوع الحشرون القيامة ، وهذا أظهر .

وقوله « ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بما كنتم تعملون » أي يحاسبكم على أعمالكم بعد الموت ، فالمهلة في (ثم) ظاهرة ، أو بعد الحشر ، فالمهلة لأنّ بين الحشر وبين ابتداء الحساب زمان ، كما ورد في حديث الشفاعة .

﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾

عطف على جملة « وهو الذي يتوفّاكم » ، وقدّم تفسير نظيره آتفا . والمناسبة هنا أنّ النوم والموت خلقهما الله فغلبا شدة الإنسان كيفما بلغت فينبى عتب ذكرهما أنّ الله هو القادر الغالب دون الأصنام . فالنوم قهر ، لأنّ الإنسان قد يريد أن لا ينام فيغلبه النوم ، والموت قهر وهو أظهر ، ومن الكلم الحق : سبحانه من قهر العباد بالموت .

﴿ وَيُرْسِلْ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ

رُسُلَنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ
الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ﴿٦٢﴾

«ويرسل، عطف على «القاهر»، فيعتبر المستند إليه مقدّماً على الخبر الفعلي، فيدلّ على التخصيص أيضاً بقرينة المقام، أي هو الذي يرسل عليكم حفظة دون غيره. والقصر هنا حقيقي، فلا يستدعي ردّ اعتقاد مخالف. والمقصود الإعلام بهذا الخبر الحقّ ليحذر السامعون من ارتكاب المعاصي.

ومعنى (على) في قوله «عليكم» الاستعلاء المجازي، أي إرسال قهر وإلزام، كقوله «بعثنا عليكم عباداً لنا»، لأنّ سياق الكلام خطاب للمشركين كما عملت، ومثله قوله تعالى «كلاًّ بل تكذبون بالدين» وإنّ عليكم لحافظين».

و«عليكم» متعلّق ب«يرسل»، فعلم، أنّ المراد بحفظ الحفظة الإحصاء والضبط من قولهم: حفظت عليه فعله كذا. وهو ضدّ نسي. ومنه قوله تعالى «وعندنا كتاب حفظ». وليس هو من حفظ الرعاية والتعهد مثل قوله تعالى «حافظات للغيب بما حفظ الله».

فالحفظة ملائكة وظيفتهم إحصاء أعمال العباد من خير وشر. وورد في الحديث الصحيح ويتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار». الحديث.

وقوله «إذا جاء أحدكم الموت» غاية لما دلّ عليه اسم الحفظة من معنى الإحصاء، أي فينتهي الإحصاء بالموت، فإذا جاء الوقت الذي ينتهي إليه أجل الحياة توفّاه الملائكة المرسلون لقبض الأرواح.

فقوله «رُسُلَنَا» في قوة التكرار لأنّ المضاف مشتقّ فهو بمعنى اسم المفعول فلا تقيده الإضافة تعريفاً، ولذلك فالمراد من الرسل التي توفّي رُسُلٌ غير الحفظة المرسلين على العباد، بناء على الغالب في معيّن تكرة عقب تكرة أنّ الثانية غير الأولى. وظاهر قوله «توفّته رُسُلَنَا» أنّ عدداً من الملائكة يتولّى توفّي الواحد من الناس.

وفي الآية الأخرى « قل يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ »، وسمي في الآثار عزرائيل، ونقل عن ابن عباس: « أن لملك الموت أعوانا. فالجمع بين الآيتين ظاهر.

وعُلِّقَ فعل التوفي بضمير « أحدكم » الذي هو في معنى الذات. والمقصود تعليق الفعل بحال من أحوال أحدكم المناسب للتوفي، وهو الحياة، أي توفيت حياته وختمتها، وذلك بقبض روحه.

وقرأ الجمهور « توفته » - بمثابة فوقية بعد الفاء - . وقرأ حمزة وحده « توفاه » رسلنا « وهي في المصحف مرسومة - بتثا بعد الفاء - فتصلح لأن تكون مثناة فوقية وأن تكون مثناة تحتية على لغة الإمامة. وهي التي يرسم بها الألفات المنقبة عن الياءات. والوجهان جائزان في إسناد الفعل الى جمع التكسير.

وجملة « وهم لا يفرطون » حال. والفرط: التقصير في العمل والإضاعة في اللوات. والمعنى أنهم لا يتركون أحدا قد تم أجله ولا يؤخرون توفيته.

والضمير في قوله « ردوا » عائد الى « أحده » باعتبار تكثيره الصادق بكل « أحد، أي ثم يرد المتوفون الى الله. والمراد رجوع الناس الى أمر الله يوم القيامة، أي ردوا الى حكمه من نعيم وعذاب، فليس في الضمير التثاق.

والمولى هنا بمعنى السيد، وهو اسم مشترك يطلق على السيد وعلى العبد.

« والحق » - بالجر - صفة للمولاهم، لما في « مولاهم » من معنى مالكمهم، أي مالكمهم الحق الذي لا يشوب ملكه باطل يؤمن ملكه. وأصل الحق أنه الأمر الثابت فإن كل ملك غير ملك الخالقية فهو مشوب باستقلال مملوكه عنه استقلالا متفاوتا، وذلك يؤمن الملك ويضعف حقيقته.

وجملة « ألاته الحكم » وهو أسرع الحاسنين « لتليل ولذلك ابتداء بأداة الاستفتاح المؤذنة بالتنبيه الى أهمية الخبر. والعرب يجعلون التلييلات مشتملة على اهتمام أو عموم أو كلام جامع.

وقدّم المجرور في قوله « له الحكم » للاختصاص، أي له لا لغيره، فإن كان المراد من الحكم جنس الحكم فقصره على الله إما حقيقي المبالغة لعدم الاعتداد بحكم غيره، وإما إضافي للردّ على المشركين، أي ليس لأصنامكم حكم معه، وإن كان المراد من الحكم الحساب، أي الحكم المعهود يوم القيامة، فالقصر حقيقي. وربما ترجّح هذا الاحتمال بقوله عقبه « وهو أسرع الحاسبين » أي الآله الحساب، وهو أسرع من يحاسب فلا يتأخّر جزأوه.

وهذا يتضمن وعدا ووعدا لأنّه لمّا أتى بحرف المهلة في الجمل المتقدمة وكان المخاطبون فريقين : فريق صالح وفريق كافر، وذكر أنّهم اليه يرجعون كان المقام مقام طماعية ومخالفة؛ فالصالحون لا يجهّون المهلة والكافرون بعكس حالهم، فعُجِّلَت المسرة للصالحين والمساءة للمشركين بقوله « وهو أسرع الحاسبين ».

﴿ قُلْ مَنْ يُنْجِيكُمْ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَيْنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّكْرِينَ قُلْ اللَّهُ يُنْجِيكُمْ مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ ٤٤ ﴾

استئناف ابتدائي. ولما كان هذا الكلام تهديدا وافتتح بالاستفهام التقريري تعيّن أن المقصود بضمائر الخطاب المشركون دون المسلمين. وأصرح من ذلك قوله « ثم أنتم تشركون ».

وإعادة الأمر بالقول للاهتمام، كما تقدّم بيانه عند قوله تعالى « قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله أو أتكم الساعة » الآية.

والاستفهام مستعمل في التقرير والإلجاء، لكون ذلك لا ينازعون فيه بحسب عقائد الشرك. والظلمات قيل على حقيقتها، فيتعين تقدير مضاف، أي من إضرار ظلمات البرّ والبحر، فظلمات البرّ ظلمة الليل التي يلتبس فيها الطريق للسائر والتي يخشى فيها العدو

للسائر وللقاطن، أي ما يحصل في ظلمات البر من الآفات. وظلمات البحر يخشى فيها الغرق والضللال والعدو. وقيل: أطلقت الظلمات مجازاً على المخاوف الحاصلة في البر والبحر، كما يقال: يوم مُظلم إذا حصلت فيه شدائد. ومن أمثال العرب (رأى الكواكب مُظهِراً، أي أظلم عليه يومه إظلاماً في عينيه لما لاقاه من الشدائد حتى صار كأنه ليل يرى فيه الكواكب. والجمع على الوجهين روعي فيه تعدد أنواع ما يعرض من الظلمات، على أننا قدمنا في أول السورة أن الجمع في لفظ الظلمات جرى على قانون الفصاحة.

وجملة « تدعونه » حال من الضمير المنصوب في « يُنَجِّكُمْ ». وقرئ: « من ينجيكم » - بالتشديد - لنافع، وابن كثير، وابن عامر، وأبي عمرو، وعاصم، وحزمة، والكسائي، وأبي جعفر، وخلف. وقرأه يعقوب - بالتخفيف - . والتضارع: التلذذ، كما تقدم في قوله « لعلهم يتضرعون » في هذه السورة. وهو منصوب على الحال مؤولاً باسم الفاعل. والخفية - بضم الخاء وكسر ها - ضد الجهر. وقرأه الجمهور بضم - الخاء - . وقرأه أبو بكر عن عاصم - بكسر الخاء - وهو لغة مثل أسوة وإسوة. وعطف « خفية » على « تضرعاً » إمّا عطف الحال على الحال كما تعطف الأوصاف فيكون مصدراً مؤولاً باسم الفاعل، وإمّا أن يكون عطف المفعول المطلق على الحال على أنه مبيّن لنوع الدعاء، أي تدعونه في الظلمات مخفين أصواتكم خشية انبها العدو من الناس أو الوحوش.

وجملة « لئن أنجيتنا » في محل نصب بقول محذوف، أي قائلين. وحذف القول كثير في القرآن إذا دلّت عليه قرينة الكلام.

واللام في « لئن » الموطئة للقسم، واللام في « لتكونن » لام جواب القسم. وجمي بضمير الجمع إمّا لأن المقصود حكاية اجتماعهم على الدعاء بحيث يدعو كل واحد عن نفسه وعن رفاقه. وإمّا أريد التعبير عن الجمع باعتبار التوزيع مثل: ركب القوم خيلهم، وإنما ركب كل واحد قرساً.

وقرأ الجمهور « أنجيتنا » - بمثناة تحتية بعد الجيم ومثناة فوقية بعد التحتية - .
 وقرأه عاصم، وحزمة، والكسائي وخلف « أنجانا » - بألف بعد الجيم - والضمير
 حائل الى (مَنْ) في قوله « قل من ينجيكم ».

والإشارة بهذه الى الظلمة المشاهدة المتكلم باعتبار ما ينشأ عنها، أو باعتبار المعنى
 المجازي وهو الشدة، أو الى حالة يعبر عنها بلفظ مؤنث مثل الشدة أو الورطة أو الربطة.

والشاعر هو الذي يراعي نعمة المنعم فيحسن معاملته كلما وجد لذلك سبيلا. وقد
 كان العرب يرون الشكر حقاً عظيماً ويعتبرون من يكفر النعمة.

وقولهم « من الشاكرين » أبلغ من أن يقال : لكوننّ شاكرين، كما تقدّم عند قوله
 تعالى « لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين ».

وجملة « قل الله ينجيكم منها » تلقين لجواب الاستفهام من قوله « مَنْ يُنْجِيكُمْ »
 أن يُجيب عن المسؤولين، ولذلك فصلت جملة « قل » لأنها جارية مجرى القول
 في المحاوراة، كما تقدّم في هذه السورة. وتولّى الجواب عنهم لأنّ هذا الجواب
 لا يسعهم إلا الاعتراف به.

وقدّم المسند اليه على الخبر الفعلي لإفادة الاختصاص، أي الله ينجيكم لا غيره،
 ولأجل ذلك صرح بالفعل المستفهم عنه. ولولا هذا لاقتصر على « قل الله ». والضمير
 في « منها » للظلمات أو للحادثة.

وزاد « ومن كل كرب » لإفادة التعميم، وأنّ الاقتصار على ظلمات البر والبحر
 بالمعنيين لمجرد المثال.

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وهشام عن ابن عامر، ويعقوب « يُنْجِيكُمْ »
 - بسكون النون وتخفيف الجيم - على أنّه من أنجاه، فتكون الآية جمعت بين
 الاستعمالين. وهذا من التفتن لتجنب الإعادة. ونظيره « فمهّل الكافرين أمهلهم ».

وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر، وأبو جعفر، وخطف، وعاصم، وحزمة، والكسائي
«يُنَجِّبُكُمْ» - بالتشديد - مثل الاولى.

و(ثم) من قوله «ثم أنتم تشركون» للترتيب الرتبي لأن المقصود أن إشراكهم مع
اعترافهم بأنهم لا يلجأون إلا إلى الله في الشدائد أمر عجيب، فليس المقصود المهلة.

وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لمجرد الاهتمام بخبر إسناد الشرك إليهم،
أي أنتم الذين تنصرون إلى الله باعترافيكم تشركون به من قبل ومن بعد، من باب
«ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم»، ومن باب: لو غيرك قالها، ولو ذات سوار لطمختني.

وجيء بالمسند فعلا مضارعا لإفادة تجديد شركهم وأن ذلك التجدد والدوام عليه
أعجب.

والمعنى أن الله أنجاكم فوعدتم أن تكونوا من الشاكرين فإذا أنتم تشركون. وبين
«الشاكرين» و«تشركون» الجنس المحرف.

﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ
أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ
بَعْضٍ ۚ ﴾

استئناف ابتلائي حُفِّبَ به ذكر النعمة التي في قوله «قل من يُنجيكم» بتكر القدرة
على الانتقام، تخويفا للمشركين. وإعادة فعل الأمر بالقول مثل إعادته في نظائره للاهتمام
المبين عند قوله تعالى «قل أرايتم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة». والمعنى
قل للمشركين، فالمخاطب بضمائر الخطاب هم المشركون. والمقصود من الكلام ليس
الإعلام بقدرة الله تعالى فإنها معلومة، ولكن المقصود التهديد بتذكيرهم بأن القادر من
شأنه أن يخاف بأسه فالخير مستعمل في التعميض مجازا مرسلا مركبا، أو كناية تركيبية.
وهذا تهديد لهم، لقولهم «لولا أنزل عليه آية من ربه».

وتعريف المسند والمسند إليه أفاد القصر، فأفاد اختصاصه تعالى بالقدره على بعث العذاب عليهم وأنّ غيره لا يقدر على ذلك فلا ينبغي لهم أن يخشوا الأصنام، ولو أرادوا الخير لأنفسهم لخافوا الله تعالى وأفردوه بالعبادة لمرضاته، فالقصر المستفاد إضافي. والتعريف في « القادر » تعريف الجنس، إذ لا يقدر غيره تعالى على مثل هذا العذاب. والعذاب الذي من فوق مثل الصواعق والريح، والذي من تحت الأرجل مثل الزلازل والخسف والطوفان.

و« يلبسكم » مضارع لبس - بالتحريك - أي خلطه، وتعدية فعل « يلبسكم » إلى ضمير الأشخاص بتقدير اختلاط أمرهم واضطرابه ومرجه، أي اضطراب شؤونهم، فإن استقامة الأمور تشبه انتظام السلك ولذلك سميت استقامة أمور الناس نظاما. وبمعكس ذلك اختلال الأمور والفوضى تشبه اختلاط الأشياء، ولذلك سمى مرجا ولبسا. وذلك بزوال الأمن ودخول الفساد في أمور الأمة، ولذلك يقرن الهرج وهو القتل بالمرج، وهو الخلط فيقال : هم في هرج ومرج، فسكون الرأى في الثاني للمزاوجة .

وانتصب « شيئا » على الحال من الضمير المنصوب في « يلبسكم ». والشيع جمع شيعة بكسر الشين - وهي الجماعة المتحددة في غرض أو عقيدة أو هوى فهم متفقون عليه، قال تعالى « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء ». وشيعة الرجل أتباعه والمقتدون به قال تعالى « وإن من شيعة لإبراهيم » أي من شيعة نوح.

وتشتت الشيعة وتعدّد الآراء أشدّ في اللبس والخلط، لأنّ اللبس الواقع كذلك لبس لا يرجى بعده انتظام.

وعطف عليه « ولينق بعضكم بأس بعض » لأنّ من عواقب ذلك اللبس القتال. فالأس هو القتل والشر، قال تعالى « وسرايل تقيمكم بأسكم ». والإذاقة استعارة للآلسم.

وهذا تهديد للمشركين كما قلنا بطريق المجاز أو الكناية. وقد وقع منه الأخير فإنّ المشركين ذاقوا بأس المسلمين يوم بدر وفي غزوات كثيرة.

في صحيح البخاري عن جابر بن عبد الله قال : لما نزلت ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ ﴾ قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : أعوذُ بوجهك . قال ﴿ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجَلِكُمْ ﴾ قال : أعوذُ بوجهك ، قال ﴿ أَوْ يَلْسِكُمْ شَيْعًا وَيُلْدِقِي بَعْضَكُمْ بِأَسِّ بَعْضٍ ﴾ قال رسول الله : هذا أهون ، أو هذا أيسر . آه . واستعاذة النبي - صلى الله عليه وسلم - من ذلك خشية أن يعم العذاب إذا نزل على الكافرين من هو بجوارهم من المسلمين لقوله تعالى ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً ﴾ وفي الحديث قالوا : يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون قال : نعم إذا كثر الخبث وفي الحديث الآخر ثم يُحْشَرُونَ على نياتهم . ومعنى قوله : هذه أهون ، أن القتل إذا حلَّ بالمشركين فهو بيد المسلمين فيلحق المسلمين منه أذى عظيم لكنَّه أهون لأنَّه ليس فيه استئصال وانقطاع كلمة الدين ، فهو عذاب للمشركين وشهادة وتأييد للمسلمين . وفي الحديث : لا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَاسْأَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ . وبعض العلماء فسَّر الحديث بأنَّه استعاذ أن يقع مثل ذلك بين المسلمين . ويتَّجه عليه أن يقال : لماذا لم يستعذ الرسول - صلى الله عليه وسلم - من وقوع ذلك بين المسلمين ، فلعلَّه لأنَّه أوحى إليه أن ذلك يقع في المسلمين ، ولكن الله وعده أن لا يسلِّطَ عليهم عدوًّا من غير أنفسهم . وليست استعاذته بدالة على أن الآية مراد بها خطاب المسلمين كما ذهب إليه بعض المفسرين ، ولا أنَّها تهديد للمشركين والمؤمنين ، كما ذهب إليه بعض السلف ، إلَّا على معنى أن مفادها غير الصريح صالح للفرقيين لأنَّ قدرة الله على ذلك صالحة للفرقيين ، ولكن المعنى التهديدي غير مناسب للمسلمين هنا . وهذا الوجه يناسب أن يكون الخبر مستعملًا في أصل الإخبار وفي لازمه فيكون صريحًا وكناية ولا يناسب المجاز المركَّب المتقدِّم بيانه .

﴿ أَنْظِرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْأَيْلِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴾ ،

استئناف وردَ بعد الاستفهامين السابقين .

وفي الأمر بالنظر تنزيل للمعقول منزلة المحسوس لقصد التعجيب منه ، وقد مضى في تفسير قوله تعالى ﴿ أَنْظِرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾ في سورة النساء .

وتصريف الآيات تنويعها بالترغيب تارة والترهيب أخرى. فالمراد بالآيات آيات القرآن. وتقدم معنى التصريف عند قوله تعالى « انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون » في هذه السورة.

و« لعلمهم يفقهون » استئناف بياني جواب لسؤال سائل عن فائدة تصريف الآيات، وذلك رجاء حصول فهمهم لأنهم لعنادهم كانوا في حاجة الى إحاطة البيان بأفهامهم لعلمها تذكراً وترعوي.

وتقدم القول في معنى (لعل) عند قوله تعالى « لعلمكم تتقون » في سورة البقرة. وتقدم معنى الفقه عند قوله تعالى « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » في سورة النساء.

﴿ وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِبُكْبَالٍ ۚ لَكُلُّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ ٦٧ ﴾

عطف على « انظر كيف نصرف الآيات »، أي لعلمهم يفقهون فلم يفقهوا وكذبوا. وضمير « به » عائد الى العذاب في قوله « على أن يعث عليكم عذاباً »، وتكليمهم به معناه تكليمهم بأن الله يعدّ لهم لأجل إرضائهم.

والتعبير عنهم بـ « قومك » تسجيل عليهم بسوء معاملتهم لمن هو من أنفسهم، كقوله تعالى « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى »، وقال طرفه :

وظلمكم ذوي القربى أشدّ مضاضةً على المرء من وقع الحسام المهند

وتقدم وجه تعدي فعل (كذب) بالباء عند قوله تعالى « وكذبتم به » في هذه السورة. وجملة « وهو الحق » معترضة لقصد تحقيق القدرة على أن يعث عليهم عذاباً بالبح. وقد تحقّق بعض ذلك بعذاب من فوقهم وهو عذاب القحط، وإذا قتهم بأس المسلمين يوم بدر.

ويجوز أن يكون ضمير به عائدا إلى القرآن، فيكون قوله « وكذب به » رجوعا بالكلام إلى قوله « قل إني على بينة من ربي وكذبتم به »، أي كذبتم بالقرآن، على وجه جعل (من) في قوله « من ربي » ابتدائية كما تقدم، أي كذبتم بآية القرآن وسألتهم نزول العذاب تصديقا لرسالتي وذلك ليس يدي. ثم اعترض بجمل كثيرة. أولاها : « وعنده مفاتيح الغيب »، ثم ما بعده من التعريض بالوعيد، ثم بنى عليه قوله « وكذب به قومك وهو الحق » فكانته قبل : قل إني على بينة من ربي وكذبتم به وهو الحق قل لست عليكم بوكيل.

وقوله « قل لست عليكم بوكيل » إرغام لهم لأنهم يروونه أنهم لما كذبوه وأعرضوا عن دعوته قد أغاظوه، فأعلمهم الله أنه لا يغيظه ذلك وأن عليه الدعوة فإن كانوا يغيظون فلا يغيظون إلا أنفسهم.

والوكيل هنا بمعنى المدافع الناصر، وهو الحفيظ. وتقدم عند قوله تعالى « وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » في سورة آل عمران.

وتعديته (على) لتضمنته معنى الغلبة والسلطة، أي لست بقيم عليكم يستعكم من التكذيب، كقوله تعالى « فإن اعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا إن عليك إلا البلاغ ». وجملة « لكل نبا مستقر » مستأنفة استئنافا بيانيا، لأن قوله « وهو الحق » يثير سؤالهم أن يقولوا : فمتى ينزل العذاب. فأجيبوا بقوله « لكل نبا مستقر ».

والنبا : الخبر المهم، وتقدم في هذه السورة. فيجوز أن يكون على حقيقته، أي لكل خبر من أخبار القرآن، ويجوز أن يكون أطلق المصدر على اسم المفعول، أي لكل مخبر به، أي ما أنجبوا به من قوله « أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم » الآية.

والمستقر وقت الاستقرار، فهو اسم زمانه، ولذلك صيغ بوزن اسم المفعول، كما هو قياس صوغ اسم الزمان المشتق من غير الثلاثي. والاستقرار بمعنى الحصول، أي لكل موعود به وقت يحصل فيه. وهنا تحقيق للوعيد وتقويض زمانه إلى علم الله تعالى. وقد يكون المستقر هنا مستعملا في الانتهاء والغاية مجازا، كقوله تعالى « والشمس

تجرى مستقرّ لها »، وهو شامل لوعيد الآخرة ووعيد الدنيا ولكلّ مستقرّ. وعن السديّ : استقرّ يوم بدر ما كان يعلمهم به من العذاب.

وعطف « سوف تعلمون » على جملة « لكلّ نأ مستقرّ » أي تعلمونه، أي هو الآن غير معلوم وتعلمونه في المستقبل عند حلوله بكم. وهنا أظهر في وعيد العذاب في الدنيا.

﴿وَلَمَّا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَبِثٍ غَيْرِهِ وَإِنَّمَا يُنْسِئُكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدَ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾

عطف على جملة « وكذب به قومك ».

والعدول عن الإتيان بالضمير الى الإتيان بالاسم الظاهر وهو اسم الموصول، فلم يقل : وإذا رأيتمهم فأعرض عنهم، يدلّ على أنّ الذين يخوضون في الآيات فريق خاص من القوم الذين كذبوا بالقرآن أو بالعذاب. فعصموا القوم أنكروا وكذبوا دون خوض في آيات القرآن، فأولئك قسم، والذين يخوضون في الآيات قسم كان أبدى وأقذع، وأشدّ كفرا وأشنع، وهم المتصدّون للظن في القرآن. وهؤلاء أمير الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالإعراض عن مجادلهم وترك مجالسهم حتّى يرفعوا عن ذلك. ولو أمر الرسول - عليه الصلاة والسلام - بالإعراض عن جميع المكذّبين لتعطّلت الدعوة والتبليغ.

ومعنى « إذا رأيتم الذين يخوضون » إذا رأيتمهم في حال خوضهم.

وجاء تعريف هؤلاء بالموصولية دون أن يقال الخائفين أو قوما خائفين لأنّ الموصول فيه إسماء الى وجه الأمر. بالإعراض لأنّه أمر غريب، إذ شأن الرسول - عليه الصلاة والسلام - أن يمارس الناس لعرض دعوة الدين، فأمر الله إياه بالإعراض عن فريق منهم يحتاج الى توجيه واستئناس. وذلك بالتعليل الذي أفاده الموصول وصلته، أي فأعرض عنهم لأنهم يخوضون في آياتنا.

وهذه الآية أحسن ما يمثل به، لمجيء الموصول للإيماء إلى إفادة تعليل ما بني عليه من خير أو إنشاء، ألا ترى أن الأمر بالإعراض حُدِّد بغاية حصول ضد الصلة. وهي أيضا أعدل شاهد لصحة ما فسّر به القطب الشيرازي في شرح المفتاح قول السكاكي (أو أن توميء بذلك إلى وجه بناء الخبر) بأن وجه بناء الخبر هو علته وسببه، وإن أبي التفتتاني ذلك التفسير.

والخوض جقيقته الدخول في الماء مشيا بالرجلين دون سباحة ثم استعير للتصرف الذي فيه كلفة أو عنت، كما استعير التصسف وهو المشي في الرمل لذلك. واستعير الخوض أيضا للكلام الذي فيه تكلف الكذب والباطل لأنه يتكلف له قائله، قال الراغب: وأكثر ما ورد في القرآن ورد فيما يُلْمَ الشروع فيه، قال تعالى «يخوضون في آياتنا - نخوض ونلعب» وخضمت كالذي خاضوا - فذرهم في خوضهم يلعبون». فمعنى «يخوضون في آياتنا» يتكلمون فيها بالباطل والاستهزاء.

والخطاب للرسول - صلى الله عليه وسلم - مباشرة وحكم بقية المسلمين كحكمه، كما قال في ذكر المنافقين في سورة النساء «فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره».

والإعراض تقدّم تفسيره عند قوله تعالى «فأعرض عنهم وعظّمهم» في سورة النساء.

والإعراض عنهم هنا هو ترك الجلوس إلى مجالسهم، وهو مجاز قريب من الحقيقة لأنه يلزمه الإعراض الحقيقي غالباً، فإن هم غشّوا مجلس الرسول - عليه الصلاة والسلام - فالإعراض عنهم أن يقوم عنهم وعن ابن جريج: فجعل إذا استهزأوا قام فحذروا وقالوا لا تستهزؤا فيقوم. وفائدة هذا الإعراض زجرهم وقطع الجدل معهم لعلهم يرجعون عن عنادهم.

(وحتى) غاية للإعراض لأنه إعراض فيه توقيف دعوتهم زماناً أوجبه رعي مصلحة أخرى هي من قبيل الدعوة فلا يضرّ توقيف الدعوة زماناً، فإذا زال موجب ذلك عادت محاولة هديهم إلى أصلها لأنها تمحّضت للمصلحة.

ولمّا عبّر عن انتقالهم الى حديث آخر بالخوض لأنّهم لا يتحدّثون إلّا فيما لا جدوى له من أحوال الشرك وأمور الجاهلية.
 و«غيره» صفة له حديث». والضمير المضاف اليه عائد الى الخوض باعتبار كونه حديثاً حسبما اقتضاه وصف «حديث» بأنّه غيره.

وقوله «ولمّا ينسيتك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين» عطف حالة النسيان زيادة في تأكيد الأمر بالإعراض. وأسند الإنشاء الى الشيطان فدلّنا على أنّ النسيان من آثار الخلقة التي جعل الله فيها حظاً لعمل الشيطان. كما ورد أنّ الثاؤب من الشيطان، وليس هذا من وسوسة الشيطان في أعمال الإنسان لأنّ الرسول - صلى الله عليه وسلم - معصوم من وسوسة الشيطان في ذلك، فالنسيان من الأعراض البشرية الجائزة على الأنبياء في غير تبليغ ما أمروا بتبليغه، عند جمهور علماء السنة من الأشاعرة وغيرهم. قال ابن العربي في الأحكام: إنّ كبار الرافضة هم الذين ذهبوا الى تنزيه النبي - صلى الله عليه وسلم - من النسيان آه. وهو قول لبعض الأشعرية وعزي الى الأستاذ أبي إسحاق الإسفريائي فيما حكاه نور الدين الشيرازي في شرح القصيدة النونية لشيوخه تاج الدين السبكي. ويتعيّن أنّ مراده بذلك فيما طريقه البلاغ كما يظهر ممّا حكاه عنه القرطبي: وقد نسي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسلم من ركعتين في الصلاة الرباعية، ونسي آيات من بعض السور تذكّرها لمّا سمع قراءة رجل في صلاة الليل، كما في الصحيح. وفي الحديث الصحيح «إنّما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيتم فذكروني» فذلك نسيان استحضارها بعد أن بلّغها. وليس نظرنا في جواز ذلك وإنّما نظرنا في إسناد ذلك الى الشيطان فإنّه يقتضي أنّ للشيطان حظاً له أثر في نفس الرسول، فيجوز أن تكون بعض الأعراض البشرية التي يجوز طردها على الأنبياء قد جعلها الله في أصل الخلقة من عمل الشياطين، كما جعل بعض الأعراض موكولة للملائكة، ويكون النسيان من جملة الأعراض الموكولة الى الشياطين كما تكرر إسناده الى الشيطان في آيات كثيرة منها. وهذا مثل كون الثاؤب من الشيطان، وكون ذات الجنّ من الشيطان. وقد قال أيوب «إنّي مسّني الشيطان بنصب وعذاب»، وحيث شدّ فالوجه أنّ الأعراض البشرية الجائزة على الأنبياء التي لا تخلّ بتبليغ ولا توقّع في المعصية قد يكون بعضها من أثر عمل الشيطان وأنّ الله عصمهم من الشيطان فيما عدا ذلك.

ويجوز أن يكون محمد - صلى الله عليه وسلم - قد خصّ من بين الأنبياء بأن لا سلطة لعمل شيطاني عليه ولو كان ذلك من الأعراض الجائرة على مقام الرسالة، فإنما يتعلّق به من تلك الأعراض ما لا أثر للشيطان فيه. وقد يدلّ لهذا ما ورد في حديث شقّ الصدر: أن جبريل لمّا استخرج العلقة قال: هذا حظّ الشيطان منك، يعني مركز تصرّفاته، فيكون الشيطان لا يتوصّل الى شيء يقع في نفس نبيّنا - صلى الله عليه وسلم - إلاّ بواسطة تدبير شيء يشغل النبيّ حتّى ينسى مثل ما ورد في حديث الموطأ حين نام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ووكلّ بلالا بأن يكلأ لهم الفجر، فنام بلال حتّى طلعت الشمس، فإنّ النبيّ قال: «إنّ الشيطان أتى بلال فلم يزل يهدّئه كما يهدّئ الصبيّ حتّى نام». فأما نوم النبيّ والمسلمين عدداً بلالاً فكان نوما معتاداً ليس من عمل الشيطان. وإلى هذا الوجه أشار عياض في الشفاء. وقريب منه ما ورد أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأى ليلة القدر، فخرج ليُعلم الناس فتلاحى رجلاً فرُفعت. فإنّ التلاحى من عمل الشيطان، ولم يكن يستطيع رفع ليلة القدر بنفسه فوسوس بالتلاحى.

والحاصل أن الرّسول - صلى الله عليه وسلم - معصوم من الوسوسة، وأمّا ما دونها مثل الإنساء والتزوّغ فلا يلزم أن يعصم منه. وقد يفرّق بين الأمرين: أن الوسوسة آثارها وجودية والإنساء والتزوّغ آثارها علمية، وهي اللذول والشغل ونحو ذلك.

فالمعنى إن أنساك الشيطان الإعراض عنهم فإن تذكّرت فلا تقعد معهم، فهذا النسيان يتقلّب به الرّسول - صلى الله عليه وسلم - من عبادة إلى عبادة، ومن أسلوب في الدّعوة الى أسلوب آخر، فليس لإنساء الشيطان إيّاه إيقاعاً في معصية إذ لا مفسدة في ارتكاب ذلك ولا يحصل به غرض من كيد الشيطان في الضلال، وقد رفع الله المؤاخلة بالنسيان، ولذلك قال « فلا تقعد بعد الذّكرى مع القوم الظالمين »، أي بعد أن تذكّر الأمر بالإعراض. فالذّكرى اسم للتذكّر وهو ضدّ النسيان، فهي اسم مصدر، أي إذا أغفلت بعد هذا فعدت إليهم فإذا تذكّرت فلا تقعد، وهو ضدّ فأعرض، وذلك أن الأمر بالشئ نهي عن ضده.

وقرأ الجمهور « يُنْسِيَتَكَ » - بسكون النون وتخفيف السين - . وقرأ ابن عامر - بفتح النون وتشديد السين - من التنسية، وهي مبالغة في أنساه. ومن العلماء من تأوّل

هذه الآية بأنها ممّا خوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - والمراد أمته، كقوله تعالى «لئن أشركت ليحبطن عملك» قال أبو بكر بن العربي إذا عذرنا أصحابنا في قولهم ذلك في «لئن أشركت ليحبطن عملك» لاستحالة الشرك عليه فلا عذر لهم في هذه الآية لجواز النسيان عليه.

والقوم الظالمون هم الذين يخوضون في آيات الله، فهذا من الإظهار في مقام الإضمار لزيادة فائدة وصفهم بالظلم، فيعلم أن خوضهم في آيات الله ظلم، فيعلم أنه خوض إنكار للحق ومكابرة للمشاهدة.

﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرُوا لَهُمْ يَتَّقُونَ﴾

لما كان الإعراض عن مجالس الذين يخوضون بالظلم في الآيات قد لا يحول دون بلوغ أقوالهم في ذلك إلى أسماع المؤمنين من غير قصد أتبع الله النهي السابق بالقصود عما تلقفوه أسماع المؤمنين من ذلك عقوا، فتكون الآية عذرا لما يطرق أسماع المؤمنين من غير قعودهم مع الطاعين.

والمراد بالذين يتقون المؤمنون، والنبي - صلى الله عليه وسلم - هو أول المتقين، فالموصول كتعريف الجنس فيكون شاملا لجميع المسلمين كما كان قوله «فأعرض عنهم» حكمه شاملا لبقية المسلمين بحكم التبع. وقال جمع من المفسرين: كانت آية «وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم» خاصة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وجاء قوله تعالى «وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء» رخصة لغير النبي من المسلمين في الحضور في تلك المجالس لأن المشركين كان يغضبهم قيام النبي من مجالسهم. ونسب هذا إلى ابن عباس، والسدي، وابن جبير، فيكون عموم الموصول في في قوله «الذين يتقون» مخصوصا بما اقتضته الآية التي قبلها.

وروى البخاري عن ابن عباس قال: لما نزلت «وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم» قال المسلمون: كيف نقعد في المسجد الحرام ونطوف بالبيت

وهم يخوضون أبدا. فأُنزل الله عزّ وجلّ «وما على الذين يتَّقون من حسابهم من شيء» يعني إذا قمتم عنهم فما عليكم تبعه ما يقولون في حال مجاببتكم إياهم إذ ليس عليكم جرى ذلك وما عليهم أن يمنعوهم.

وقوله «وما على الذين يتَّقون من حسابهم من شيء» تقدّم تفسير نظيره آتفاً، وهو قوله «ما عليك من حسابهم من شيء».

ثمّ الحساب هنا مصدر مضاف الى ضمير الذين يخوضون في الآيات. فهذا المصدر بمنزلة الفعل المبني للمجهول فيحتمل أن يكون فاعله «الذين يتَّقون» على وزان ما تقدّم في قوله «ما عليك من حسابهم من شيء»، أي ما على الذين يتَّقون أن يحاسبوا الخائفين، أي أن يمنعوهم من الخوض إذ لم يكلفهم الله بذلك لأنّهم لا يستطيعون زجر المشركين، ويحتمل أن يكون فاعله الله تعالى كقوله «ثمّ إنّ علينا حسابهم» أي ما على الذين يتَّقون تبعه حساب المشركين، أي ما عليهم نصيب من إثم ذلك الخوض إذا سمعوه.

وقوله «ولكن ذكرى» عطفت الواو الاستدراك على النفي، أي ما عليهم شيء من حسابهم ولكن عليهم الذكرى. والذكرى اسم مصدر ذكّر — بالتشديد — بمعنى وعظ، كقوله تعالى «تبصرة وذكرى لكلّ عبد منيب»، أي عليهم إن سمعوه يستهزئون أن يعظّوهم ويُخوّوهم غضب الله فيجوز أن يكون «ذكرى» منصوباً على المفعول المطلق الآتي بدلا من فعله. والتقدير : ولكن يذكّرونهم ذكرى. ويجوز أن يكون ذكرى مرفوعاً على الابتداء، والتقدير : ولكن عليهم ذكرى.

وضمير «لعلّهم يتَّقون» عائدا الى ما عاد إليه ضمير «حسابهم» أي لعلّ الذين يخوضون في الآيات يتَّقون، أي يتركون الخوض. وعلى هذا فالتقوى مستعملة في معناها اللغوي دون الشرعي. ويجوز أن يكون الضمير عائدا الى «الذين يتَّقون»، أي ولكن عليهم الذكرى لعلّهم يتَّقون بتحصيل واجب النهي عن المتكرّر أو لعلّهم يستمروا على تقواهم.

وعن الكسائي : المعنى ولكن هذه ذكرى، أي قوله « وإمّا ينسئلك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين » تذكرة لك وليست مؤاخذه بالنسيان، إذ ليس على المتقين تبعة سماع استهزاء المستهزئين ولكنّا ذكرناهم بالإعراض عنهم لعلمهم يتقون سماعهم.

والجمهور على أنّ هذه الآية ليست بمنسوخة. وعن ابن عباس والسدي أنّها منسوخة بقوله تعالى في سورة النساء « وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفروا بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذاً مثلهم » بناء على رأيهم أنّ قوله « وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء » أباح للمؤمنين القعود ولم يمنعه إلا على النبيّ - صلى الله عليه وسلم - بقوله « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم » كما تقدّم آنفاً.

﴿ وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتُهُمُ الْغَيْبَةُ ۚ أَلْهَيْتُمُ الْدُنْيَا وَذَكَّرُوا بِهِيَ ۚ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ ۚ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذَ مِنْهَا ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ۝ ٧٥ ﴾

عطف على جملة « فأعرض عنهم » أو على جملة « وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ». وهذا حكم آخر غير حكم الإعراض عن الخافضين في آيات الله ولذلك عطف عليه. وأتى بموصول وصلة أخرى فليس ذلك لإظهارا في مقام الإضمار.

و« ذر » فعل أمر. قيل : لم يرد له ماض ولا مصدر ولا اسم فاعل ولا اسم مفعول. فتصاريفه هذه مائة في الاستعمال استغناء عنها بأمثالها من مادة ترك تجنباً للثقل واستعملوا مضارعه والأمر منه. وجعله علماء التصريف مثالا واويا لأنهم

وجدوه محذوف أحد الأصول، ووجدوه جاريا على نحو يَعد ويرث فجزموا بأن المحذوف منه الفاء وأنها واو. وإنما حذفت في نحو ذَرَّ ودَعَّ مع أنها مفتوحة العين اتِّباعا للاستعمال، وهو حذف تخفيف لا حذف دفع ثقل، بخلاف حذف يَعد ويرث.

ومعنى (ذَرَّ) اترك أي لا تخالط. وهو هنا مجاز في عدم الاهتمام بهم وقلة الاكتراث باستهزائهم كقوله تعالى « ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا » - وقوله « فلنرني ومن يكذب بهذا الحديث »، وقول طرفة :

فَذَرْنِي وَخَلَقْنِي لِإِنْسِي لَكَ شَاكِرٌ وَلَوْ حُلَّ يَتِي نَائِيَا عِنْدَ ضَرْغِدٍ

أي لا تبال بهم ولا تهتم بضلالهم المستمر ولا تشغل قلبك بهم فالتذكير بالقرآن شامل لهم، أولا تعبا بهم وذكرهم به، أي لا يصدك سوء استجابتهم عن إعادة تذكيرهم. ❦

والدين في قوله « اتَّخَلُّوا دِينَهُمْ » يجوز أن يكون بمعنى الملة، أي ما يتدينون به ويتحلون ويتقربون به الى الله، كقول النابغة :

مَجَلَّتْهُمْ ذَاتُ الْإِلَهِ وَدِينُهُمْ قَرِيمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ

أي اتَّخَذُوهُ لعبا ولهوا، أي جعلوا الدين مجموع أمور هي من اللعب واللهو، أي العبث واللهو عند الأصنام في مواسمها، والمكاء والتصدية عند الكعبة على أحد التفسيرين في قوله تعالى « وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية ».

وإنما لم يقل اتَّخَلُّوا اللهو واللعب دينا لكان قوله « اتَّخَلُّوا » فإنهم لم يجعلوا كل ما هو من اللهو واللعب دينا لهم بل عملوا الى أن يتحلوا دينا فجمعوا له أشياء من اللعب واللهو وسموها دينا.

ويجوز أن يكون المراد من الدين العادة، كقول المُتَقَبِّ العبدى :

تَقُولُ وَقَدْ دَرَأْتُ لَهَا وَظَيْنِي أَهْدَا دِينَهُ أَبَدًا وَدَيْنِي

أي الذين دأبهم اللعب واللهو المعرضون عن الحق، وذلك في معاملتهم الرسول. - صلى الله عليه وسلم -.

واللعب والاهو تقدّم تفسيرهما في قوله تعالى « وما الحياة الدنيا إلاّ لعب ولهو » في هذه السورة.

والذين اتّخذوا دينهم لعبا ولهوا فريق عُرِفوا بحال هذه الصلة واختصّت بهم، فهم غير المراد من الذين يخوضون في الآيات بل بينهم وبين الذين يخوضون في الآيات، فيجوز أن يكون المراد بهم المشركين كلّهم بناء على تفسير الدين بالملّة والتحلّة فهم أعمّ من الذين يخوضون فينبهم العموم والخصوص المطلق. وهذا يناسب تفسير « ذرّ » بمعنى عدم الاكتراث بهم وبدينهم لقصد عدم اليأس من إيمانهم أو لزيادة التسجيل عليهم، أي وذكّرهم بالقرآن، وينجوز أن يكون المراد بهم فريقا من المشركين سفهاء اتّخذوا دأبهم اللعب واللهو، بناء على تفسير الدين بمعنى العادة فينبهم وبين الذين يخوضون العموم والخصوص الوجهي.

« وغرّتهم » أي خدعتهم الحياة الدنيا وظنّوا أنّها لا حياة بعدها وأنّ نعيمها دائم لهم بطرا منهم. وتقدّم تفسير الغرور عند قوله تعالى « لا يغركّ قلب الذين كفروا في البلاد » في سورة آل عمران.

وذكر الحياة هنا له موقع عظيم وهو أنّ همّهم من هذه الدنيا هو الحياة فيها لا ما يكتسب فيها من الخيرات التي تكون بها سعادة الحياة في الآخرة، أي غرّتهم الحياة الدنيا فأوهمتهم أنّ لا حياة بعدها وقالوا : « إنّ هي إلاّ حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ».

والضمير المجرور في « وذكّر به » عائد على القرآن لأنّ التذكير هو التذكير بالله وبالبعث وبالنعيم والعذاب. وذلك إنّما يكون بالقرآن فيعلم السامع أنّ ضمير الغيبة يرجع إلى ما في ذهن المخاطب من المقام، ويدلّ عليه قوله تعالى « فذكّر بالقرآن من يخاف وعيد ». وحذف مفعول « ذكر » لدلالة قوله « وذرّ الذين اتّخذوا دينهم لعبا ولهوا » أي وذكّرهم به.

وقوله « أنّ تُبَسَّل نفس » يجوز أن يكون مفعولا ثانيا له « لمكّر » وهو الأظهر،

أَي ذَكَرْتُمْ بِهِ إِسْأَلَ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ، فَإِنَّ التَّلْكَيرَ يَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولِينَ مِنْ بَابِ أَعْطَى لِأَنَّ أَصْلَ فِعْلِهِ الْمَجْرَدُ يَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولٍ فَهُوَ بِالتَّضْعِيفِ يَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولِينَ ههنا هم «وَأَنْ تَبْسُلَ نَفْسٌ» وَخُصَّ هَذَا الْمَصْدَرُ مِنْ بَيْنِ الْأَحْدَاثِ الْمَذْكُورِ بِهَا لِمَا فِيهِ مِنَ التَّهْوِيلِ. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ «أَنْ تُبْسَلَ» عَلَى تَقْدِيرِ لَامِ الْجَرِّ تَعْلِيلًا لِلتَّلْكَيرِ، فَهُوَ كَالْمَفْعُولِ لِأَجَلِهِ فَيَتَعَيَّنُ تَقْدِيرُ لَا النَّافِيَةَ بَعْدَ لَامِ التَّحْلِيلِ الْمَحذُوفَةِ. وَالتَّقْدِيرُ: لِثَلَاثٍ تَبْسُلُ نَفْسٌ. كَقَوْلِهِ تَعَالَى «يَبَيِّنْ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا»، وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي آخِرِ سُورَةِ النَّسَاءِ وَجُوزَ فِيهِ غَيْرُ ذَلِكَ وَلَمْ أَكُنْ مِنْهُ عَلَى تَلْجٍ.

وَوَقَعَ لَفْظُ (نَفْسٍ) وَهُوَ نَكْرَةٌ فِي سِيَاقِ الْإِثْبَاتِ وَقَصِدَ بِهِ الْعُمُومُ بِقَرِينَةِ مَقَامِ الْمَوْعِظَةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ» - أَيِ كُلِّ نَفْسٍ - عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ، أَيِ كُلِّ نَفْسٍ.

وَالْإِسْأَالُ: الْإِسْأَالُ إِلَى الْعَذَابِ، وَقِيلَ: السَّجْنُ وَالْإِرْتِهَانُ، وَقَدْ وَرَدَ فِي كَلَامِهِمْ بِالْمَعْنَيْنِ وَهُمَا صَالِحَانِ ههنا. وَأَصْلُهُ مِنَ الْبَسْلِ وَهُوَ الْمَنْعُ وَالْحَرَامُ. قَالَ ضَمْرَةُ النَّهْشَلِيُّ: بَكَرَتْ تَكْلُومُكَ بَعْدَ وَهْنٍ فِي النَّدَى بَسَلَ عَلَيْكَ مَسْلَامَتِي وَعَيْسَائِي وَأَمَّا الْإِسْأَالُ بِمَعْنَى الْإِسْأَالِ فَقَدْ جَاءَ فِيهِ قَوْلُ عَوْفِ بْنِ الْأَحْوَصِ الْكَلْبِيِّ: وَلِإِسْأَالِي بَنِي بَغِيرٍ جُرْمٌ بِعَوْنَاهُ وَلَا يَدَمُ مُرَاقٍ

وَمَعْنَى «بِمَا كَسَبَتْ» بِمَا جَنَّتْ. فَهُوَ كَسْبُ الشَّرِّ بِقَرِينَةِ «تَبْسُلِ».

وَجُمْلَةُ «لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ» الْخ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ مِنْ «نَفْسٍ» لِعُمُومِ «نَفْسٍ»، أَوْ فِي مَوْضِعِ الصِّفَةِ نَظَرًا لِكَوْنِ لَفْظِهِ مُفْرَدًا.

وَالْوَلِيُّ: النَّاصِرُ. وَالشَّفِيعُ: الطَّالِبُ لِلْعَفْوِ عَنِ الْجَانِبِ لِمَكَانَةِ لَهُ عِنْدَ مَنْ يَبْدُو الْعِقَابَ. وَقَدْ تَقَدَّمَ الْوَلِيُّ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى «قُلْ أَغِيرَ اللَّهُ أَتَّخِذَ وَلِيًّا» فِي هَذِهِ السُّورَةِ، وَالشَّفَاعَةُ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى «وَلَا تَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَذْلٌ» فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ.

وَجُمْلَةُ «وَأَنْ تَعْلَلَ كُلَّ عَذْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا» عَطْفٌ عَلَى جُمْلَةٍ «لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ

الله ولني ولا شفيع». وه تَعْلَلُ مضارع عَدَلَ إذا فدى شيئا بشيء وقدّره به. فالفداء يسمّى العَدْل كما تقدّم في قوله تعالى «ولا يؤخذ منها عَدْل» في سورة البقرة. وحيّ في الشرط (إنّ) المفيدة عدم تحقّق حصول الشرط لأنّ هذا الشرط مفروض كما يفرض المحال.

والعَدْل في قوله «كلّ عَدْل» مصدر عدل المتقدّم. وهو مصدره القياسي فيكون «كلّ» منصوبا على المفعولية المطلقة كما في الكشف، أي وإن تُعط كلّ عطاء للفداء لا يقبل عطاؤها، ولا يجوز أن يكون مفعولا به لا تَعْلَلُ «لأنّ فعل (عَدْل) يتعدّى للعوض بالياء وإنّما يتعدّى بنفسه للمعوض وليس هو المقصود هنا. فلذلك منع في الكشف أن يكون «كلّ عَدْل» مفعولا به، وهو تلقيق.

و«كلّ» هنا مجاز في الكثرة إذ ليس للعَدْل، أي للفداء حصر حتّى يحاط به كلّهُ. وقد تقدّم استعمال (كلّ) بمعنى الكثرة وهو مجاز شائع عند قوله تعالى «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكلّ آية» في سورة البقرة.

وقوله «لا يؤخذ منها» أي لا يؤخذ منها ما تَعْلَلُ به. فقوله «منها» هو نائب الفاعل (لا يؤخذ). وليس في «يؤخذ» ضمير العَدْل لأنّك قد علمت أنّ العَدْل هنا بمعنى المصدر، فلا يسند إليه الأخذ كما في الكشف، فقد نزل فعل الأخذ منزلة اللازم ولم يقدر له مفعول كأنّه قيل: لا يؤخذ منها أُخِذ. والمعنى لا يؤخذ منها شيء. وقد جمعت الآية جميع ما تعارف الناس التخلّص به من القهر والغلب، وهو الناصر والشفيع والندية. فهي كقوله تعالى «ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عَدْل ولا هم ينصرون». في سورة البقرة.

وجملة «أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا» مستأنفة استئنافا بيانيا لأنّ الكلام يشير سؤال سائل يقول: فما حال الذين اتخلّصوا دينهم لعبا ولهوا من حال النفوس التي تُبْسَلُ بما كسبت، فأجيب بأنّ أولئك هم الذين أبسلوا بما كسبوا، فتكون الإشارة الى الموصول بما له من الصلة، والتعريف للجزأين أفاد القصر، أي أولئك هم المبسّلون لا غيرهم. وهو قصر مبالغة لأنّ إبسالهم هو أشدّ إبسال يقع فيه الناس فجعل ما عداه كالمعلوم.

ويجوز أن تكون الإشارة الى النفس في قوله « أن تُبسل نفس » باعتبار دلالة التكرة على العموم، أي أن أولئك المسكون العادمون ولياً وشفيعاً وقبولاً قدبتهم هم الذين أبسلوا بما كسبوا، أي ذلك هو الإبسال الحق لا ما تعرفونه في جرأتكم وحروبكم من الإبسال، كإبسال أبناء عوف بن الأحوص المتقدم آنفاً في شعره، فهذا كقولہ تعالى « ذلك يوم التغابن ».

وجملة « لهم شراب من حميم » يبان لمعنى الإبسال أو بدّل اشتمال من معنى الإبسال، فلذلك فصلت.

والحميم: الماء الشديد الحرارة، ومنه الحمة - يفتح الحاء - العين الجارية بالماء الحار الذي يستشفى به من أوجاع الأعضاء والدمل. وفي الحديث « مثل العالم مثل الحمة يأتيا البعداء ويتركا القرباء. وخصّ الشراب من الحميم من بين بقية أنواع العذاب المذكور من بعد للإشارة الى أنهم يعطشون فلا يشربون إلا ماء يزيدهم حرارة على حرارة العطش.

والباء في « بما كانوا يكفرون » للسببية، و(ما) مصدرية.

وزيد فعل (كان) ليدلّ على تمكّن الكفر منهم واستمرارهم عليه لأنّ فعل مادة الكون تدلّ على الوجود، فالإخبار به عن شيء مخبر عنه بغيره أو موصوف بغيره لا يفيد فائدة الأوصاف سوى أنّه أفاد الوجود في الزمن الماضي، وذلك مستعمل في التمكن.

﴿ قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ ۖ ﴾

استئناف ابتدائي لتأيس المشركين من ارتداد بعض المسلمين عن الدين، فقد كان المشركون يحاولون ارتداد بعض قرابتهم أو من لهم به صلة. كما ورد في خبر سعيد ابن زيد وما لقي من عمر بن الخطاب. وقد روي أنّ عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق دعا أباه الى عبادة الأصنام، وأنّ الآية نزلت في ذلك، ومعنى ذلك أنّ الآية نزلت

مشيرة الى ذلك وغيره وإلا فإن سورة الأنعام نزلت جملة واحدة. وحاول المشركون صرف النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الدعوة الى الإسلام وهم يُرْضُونَهُ بما أحبّ كما ورد في خبر أبي طالب.

والاستفهام إنكار وتأييس، وحجى - بنون المتكلم ومعه غيره - لأن الكلام من الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن نفسه وعن المسلمين كلهم. و« من دون الله » متعلق ب« ندعوا ». والمراد بما لا ينفع ولا يضر الأصنام، فإنها حجارة مشاهد عدم نفعها وعجزها عن الضر، ولو كانت تستطيع الضر لأضرت بالمسلمين لأنهم خلعوا عبادتها وسفّوها أتباعها وأعلنوا حقارتها، فلمّا جعلوا عدم النفع ولا الضر علة لنفي عبادة الأصنام فقد كنّوا بذلك عن عبادتهم النافع الضار وهو الله سبحانه.

وقوله « ونردّ » على أعقابنا « عطف على « ندعوا » فهو داخل في حيز الإنكار. والرّد : الإرجاع الى المكان الذي يؤتى منه، كقوله تعالى « رُدُّوْهَا عَلَيَّ ».

والأعقاب جمع عقب وهي مؤخر القدم. وعقب كل شيء طرّفه وآخره ويقال : رجع على عقبه وعلى عقبيه ونكص على عقبيه بمعنى رجع الى المكان الذي جاء منه لأنّه كان جاعلاً لآيائه وراءه فرجّع.

وحرف (على) فيه للاستعلاء، أي رجع على طريق جهة عقبه، كما يقال : رجع وراءه، ثم استعمل تمثيلاً شائعاً في التلبّس بحالة ذميمة كان فارقتها صاحبها ثم عاد إليها وتلبّس بها، وذلك أن الخارج الى سفر أو حاجة فإنّما يمشي الى غرض يريد به يمشي القُدُمِيّة فلذا رجع قبل الوصول الى غرضه فقد أضاع مشيه، فيمثل حاله بحال من رجع على عقبه. وفي الحديث « اللهم أمض لأصحابي هِجْرَتَهُمْ ولا تُرُدَّهُمْ على أعقابهم ». فكَذلك في الآية هو تمثيل لحال المرتد الى الشرك بعد أن أسلم بحال من خرج في مهم فرجع على عقبه ولم يقض ما خرج له. وهذا أبلغ في تمثيل سوء الحالة من أن يقال : ونرجع الى الكفر بعد الإيمان.

وقد أضيف (بعد) الى « إذ هدانا » وكلاهما اسم زمان، فإنّ (بعد) يدلّ على

الزمان المتأخر عن شيء كقوله « ومن بعد صلاة العشاء » و(إذا) يدلّ على زمان معرف بشيء، ف(إذا) اسم زمن متصرف مراد به الزمان وليس مفعولا فيه. والمعنى بعد الزمن الذي هدانا الله فيه، ونظيره « ربنا لا تُزعِ قلوبنا بعد إذ هديتنا » في سورة آل عمران.

﴿ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ وَأَصْحَابٌ
يَدْعُوهُ إِلَى الْهُدَى امْتَنَّا ﴾

ارتقى في تمثيل حالهم لو فرض رجوعهم على أعقابهم بتمثيل آخر أدق، بقوله « كالذي استهوته الشياطين في الأرض »، وهو تمثيل بهيئة متخيلة مبنية على اعتقاد المخاطبين في أحوال المسوسين. فالكاف في موضع الحال من الضمير في « نُردّ على أعقابنا »، أي حال كوننا مشبهين للذي استهوته الشياطين فهذه الحال مؤكدة لما في « نُردّ على أعقابنا » من معنى التمثيل بالمرتد على أعقاب.

والاستهواء استفعال، أي طلب هوى المرء ومحبيته، أي استجلاب هوى المرء الى شيء يحاوله المستجلب. وقرينه أبو علي الفارسي بمعنى همزة التعدية. فقال : استهواء بمعنى أهواه مثل استزل بمعنى أزل. ووقع في الكشف أنه استفعال من هوى في الأرض إذا ذهب فيها، ولا يعرف هذا المعنى من كلام أئمة اللغة ولم يذكره هو في الأساس مع كونه ذكر « كالذي استهوته الشياطين » ولم ينبّه على هذا من جاء بعده.

والعرب يقولون: استهوته الشياطين، إذا اختلطت الجنّ عقله فسيرته كما تريد. وذلك قريب من قولهم : سحرته، وهم يعتقدون أن الغيلان هي سحرة الجنّ، وتسمى (لسعالي أيضا، واحدها سعلاة، ويقولون أيضا : استهامته الجنّ إذا طلبت هيامها بطاعتها.

وقوله « في الأرض » متعلق به استهوته، لأنه يتضمن معنى ذهب به وضلّ في الأرض. وذلك لأنّ الحالة التي تنوّهها العرب استهواء الجنّ يصاحبها التوحش وذهاب المجنون على وجهه في الأرض راكبا رأسه لا يتصمّع لأحد، كما وقع لكثير من

مجانينهم ومن يزعمون أن الجن اختطفتهم. ومن أشهرهم عمرو بن عبد الأيادي اللخمي ابن أخت جندبة بن مالك ملك الحيرة. وجوز بعضهم أن يكون «في الأرض» متعلقاً بـ«حيران»، وهو بعيد لعدم وجود مقتض لتقديم المعمول.

و«حيران» حال من «الذي استهوته»، وهو وصف من الحيرة، وهي عدم الاهتداء الى السبيل. يقال : حار يحار إذ تاه في الأرض فلم يعلم الطريق. وتطلق مجازاً على التردد في الأمر بحيث لا يعلم مخرجه، وانتصب «حيران» على الحال من «الذي». وجملة «له أصحاب» حال ثانية، أي له رفقة معه حين أصابه استهواء الجن. فجملة «يدعونه» صفة لأصحابه.

والدعاء : القول الدال على طلب عمل من المخاطب. والهدى : ضلّ الضلال. أي يدعونه الى ما فيه هداة. وإثارة لفظ «الهدى» هنا لما فيه من المناسبة للحالة المشبهة. ففي هذا اللفظ تجريد للتمثيلية كقوله تعالى «فلما أضاعت ما حوله ذهب الله بنورهم» في سورة البقرة. ولذلك كان لتعقيبه بقوله «قل إن هدى الله هو الهدى» وقع بديع. وجوز في الكشف أن يكون الهدى مستعاراً للطريق المستقيم.

وجملة «إتنا» بيان أن يدعونه الى الهدى، لأن الدعاء فيه معنى القول. فصح أن يبين بما يقولونه إذا دعوه، ولكونها بيانا فُصلت عن التي قبلها، وإنما احتاج الى بيان الدعاء الى الهدى لتمكين التمثيل من ذهن السامع، لأن المجنون لا يخاطب بصريح المقصد فلا يدعى الى الهدى بما يفهم منه أنه ضال لأن من خلق المجانين العناد والمكابرة، فلذلك يدعونه بما يفهم منه رغبتهم في صحبته ومحبتهم إياه، فيقولون : إتنا، حتى إذا تمكّنوا منه أوثقوه وعادوا به الى بيته.

وقد شبهت بهذا التمثيل العجيب حالة من فرض ارتدادّه الى ضلالة الشرك بعد هدى الإسلام لدعوة المشركين إياه وتركه أصحابه المسلمين الذين يصدّونه عنه، بحال الذي فسد عقله باستهواء من الشياطين والجن، فتاه في الأرض بعد أن كان عاقلاً عارفاً بمساكنها، وترك رفقة العقلاء يدعونه الى موافقتهم، وهذا التركيب البديع

صالح للتفكيك بأن يشبه كل جزء من أجزاء الهيئة المشبهة بجزء من أجزاء الهيئة المشبهة بها، بأن يشبه الارتداد بعد الإيمان بذهاب عقل المجنون، ويشبه الكفر بالهيام في الارض، ويشبه المشركون الذين دعواهم الى الارتداد بالشياطين وتثبته دعوة الله الناس للإيمان ونزول الملائكة بوحية بالأصحاب الذين يدعون الى الهدى. وعلى هذا التفسير يكون «الذي» صادقا على غير معين، فهو بمنزلة المعرف بلام الجنس. وروي عن ابن عباس أن الآية نزلت في عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق حين كان كافرا وكان أبوه وأمه يدعوانه الى الإسلام فأبى، وقد أسلم في صلح الحديبية وحسن إسلامه.

﴿ قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى وَأَمْرًا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ
وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتَقُواهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ وَهُوَ
الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ
قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عِلْمُ الْغَيْبِ
وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ ٧٥

جملة «قل إن هدى الله هو الهدى» مستأنفة استئناف تكرير لما أمر أن يقوله للمشركين حين يدعون المسلمين الى الرجوع الى ما كانوا عليه في الجاهلية، وقد روي أنهم قالوا للنبي - صلى الله عليه وسلم - «اعبد آلهتنا زمنا ونعبد إلهك زمنا. وكانوا في خلال ذلك يزعمون أن دينهم هدى فلذلك خوطبوا بصيغة القصر. وهي «إن هدى الله هو الهدى» فجيء بتعريف الجزأين، وضمير الفصل، وحرف التوكيد، فاجتمع في الجملة أربعة مؤكدات، لأن القصر بمنزلة مؤكدين إذ ليس القصر إلا تأكيداً على تأكيد، وضمير الفصل تأكيد، و(إن) تأكيد، فكانت مقتضى حال المشركين المتكررين أن الإسلام هدى.

وتعريف المسند إليه بالإضافة للدلالة على الهدى الوارد من عند الله تعالى، وهو الدين الموصى به، وهو هنا الإسلام، بقرينة قوله «بعد إذ هدانا الله». وقد وصف الإسلام بأنه

«هَدَى الله» في قوله تعالى «ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملثهم قل إن هدى الله هو الهدى» في سورة البقرة، أي القرآن هو الهدى لا كتبهم.

وتعريف المسند بلام الجنس للدلالة على قصر جنس الهدى على دين الإسلام، كما هو الغالب في تعريف المسند بلام الجنس، وهو قصر إضافي لأن السياق لردّ دعوة المشركين لبأنهم الرجوع إلى دينهم المتضمنة اعتقادهم أنه هدى، فالقصر للقلب إذ ليسوا على شيء من الهدى، فلا يكون قصر الهدى على هدى القرآن بمعنى الهدى الكامل، بخلاف ما في سورة البقرة.

وجملة «وأمرنا لنُسَلِّمَ» عطف على المقول. وهذا مقابل قوله «قل إنني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله»، وقوله «قل أندعو من دون الله» الآية.

واللام في «لنُسَلِّمَ» أصلها للتعليل وتنويسي منها معنى التعليل فصارت لمجرد التأكيد. وهي اللام التي يكثر ورودها بعد مادة الأمر ومادة الإرادة. وسماها بعضهم لام أن يفتح الهزمة وسكون النون. قال الزجاج: العرب تقول: أمرتك بأن تفعل وأمرتك أن تفعل وأمرتك لتفعل. فالباء للإلصاق، وإذا حلفوها فهي مقدرة مع (أن). وأما أمرتك لتفعل، فاللام للتعليل، فقد أخبر بالعلّة التي لها وقع الأمر. يعني وأغنت العلّة عن ذكر المعلل.

وقيل: اللام بمعنى الباء، وقيل: زائدة، وعلى كل تقدير ف(أن) مضمرة بعدها، أي لأجل أن نسلم. والمعنى: وأمرنا بالإسلام، أي أمرنا أن أسلموا. وتقدم الكلام على هذه اللام عند قوله تعالى «يريد الله ليبيّن لكم» في سورة النساء.

واللام في قوله «لربّ العالمين» متعلّقة بـ «نسلم» لأنّه معنى تخلص له قال «فقل أسلمت وجهي لله». وقد تقدّم القول في معنى الإسلام عند قوله تعالى «إذ قال له ربّه أسلم قال أسلمت لربّ العالمين» في سورة البقرة.

وفي ذكر اسم الله تعالى بوصف الربوبية لجميع الخلق دون اسمه العَلَم إشارة إلى تعليل الأمر وأحقّيته.

وقوله « وأن أقيموا الصلاة » إن جعلت (أن) فيه مصدرية على قول سيبويه، إذ يسوغ دخول (أن) المصدرية على فعل الأمر فتزيد الأمر والمصدرية معا لأن صيغة الأمر لم يؤت بها عباءة فقول المرابين: إنه يتجرد عن الأمرية، مرادهم به أنه تجرد عن معنى فعل الأمر الى معنى المصدرية فهو من عطف المفردات. وهو إما عطف على « لنسلم » بتقدير حرف جر محذوف قيل (أن) وهو الياء. وتقدير الحرف المحذوف يدل عليه معنى الكلام، وإما عطف على معنى « لنسلم » لأنه وقع في موقع بأن نسلم، كما تقدم عن الزجاج. فالتقدير: أمرنا بأن نسلم، ثم عطف عليه « وأن أقيموا » أي وأمرنا بأن أقيموا، والعطف على معنى اللفظ وموقعه استعمال عربي، كقوله تعالى « ولولا أخرجتني الى أجل قريب فأصدق وأكنى » إذ المعنى إن تؤخرني أصدق وأكنى.

وإن جعلت (أن) فيه تفسيرية فهو من عطف الجمل. فيقدر قوله « أمرنا لنسلم » بأمرنا أن أسلموا لنسلم « وأن أقيموا الصلاة » أي لنقيم فيكون في الكلام احتياك.

وأظهر من هذا أن تكون (أن) تفسيرية. وهي تفسير لما دلّت عليه أو العطف من تقدير العامل المعطوف عليه، وهو « وأمرنا »، فإن « أمرنا » فيه معنى القول دون حروفه فناسب موقع (أن) التفسيرية.

وتقدم معنى إقامة الصلاة في صدر سورة البقرة.

و« اتقوه » عطف على « أقيموا » ويجري فيه ما قرّر في قوله « وأن أقيموا ». والضمير المنصوب عائد الى « رب العالمين » وهو من الكلام الذي أمروا بمقتضاه بأن قال الله للمؤمنين: أسلموا لرب العالمين وأقيموا الصلاة واتقوه. ويجوز أن يكون محكيًا بالمعنى بأن قال الله: اتقون، فحكي بما يوافق كلام النبي المأمور بأن يقوله بقوله تعالى « قل إن هدى الله هو الهدى »، كما في حكاية قول عيسى « ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن أعبدوا الله ربّي وربكم ».

وجَمَعَ قوله «وَاتَّقَوْه» جميعَ أمور الدين، وتخصيصُ إقامة الصلاة بالذكر للاهتمام. وجملة « وهو الذي تُحشرون » إمّا عطف على جملة « اتَّقَوْه » عطف الخبر على الإنشاء فتكون من جملة المقول المأمور به بقوله « قل إن هدى الله »، أي وقل لهم وهو الذي إليه تحشرون، أو عطف على « قل » فيكون من غير المقول. وفي هذا إثبات للحشر على منكريه وتذكير به للمؤمنين به تحريضا على إقامة الصلاة والتقوى .

واشتملت جملة « وهو الذي إليه تحشرون » على عدة مؤكّدات وهي : صيغة الحصر بتعريف الجزأين، وتقديم معمول « تحشرون » المفيد للتقوى لأن المقصود تحقيق وقوع الحشر على من أنكره من المشركين وتحقيق الوعد والوعيد للمؤمنين، والحصر هنا حقيقي إذ هم لم ينكروا كون الحشر الى الله وإنّما أنكروا وقوع الحشر، فسلك في إثباته طريق الكناية بقصره على الله تعالى المستلزم وقوعه وأنّه لا يكون إلّا الى الله، تعريضا بأنّ آلهتهم لا تغني عنهم شيئا.

وجملة « وهو الذي خلق السماوات » عطف على « وهو الذي إليه تحشرون »، والقصر حقيقي إذ ليس ثم ردّ اعتقاد لأنّ المشركين يعترفون بأنّ الله هو الخالق للأشياء التي في السماء والأرض كما قدّمناه في أول السورة. فالمقصود الاستدلال بالقصر على أنّه هو المستحقّ للعبادة لأنّ الخلاق عبيده كقوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » .

والباء من قوله « بالحق » للملابسة، والمجرور متعلّق بـ « خلّق » أو في موضع الحال من الضمير .

والحقّ في الأصل مصدر (حقّ) إذا ثبت، ثم صار اسما للأمر الثابت الذي لا يُنكّر من إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل مثل فلان عدلّ. والحقّ ضدّ الباطل. فالباطل اسم ل ضدّ ما يسمّى به الحقّ فيطلق الحقّ إطلاقا شائعا على الفعل أو القول الذي هو عدلّ وإعطاء المستحقّ ما يستحقّه، وهو حيثنّذ مرادف العدلّ ويقابله الباطل فيرادف الجور والظلم، ويطلق الحقّ على الفعل أو القول السديد الصالح البالغ حدّ الإنقاف والصواب، ويرادف الحكمة والحقيقة، ويقابله الباطل فيرادف العبث

واللعب. والحق في هذه الآية بالمعنى الثاني، كما في قوله تعالى « ما خلقتنا إلا بالحق » - بعد قوله - وما خلقتنا السماوات والارض وما بينهما لاعين » وكقوله « ويتكفرون في خلق السماوات والارض ربنا ما خلقت هنا باطلا ». فاقه تعالى أخرج السماوات والارض وما فيهن من العدم الى الوجود لحكم عظيمة وأودع في جميع المخلوقات قوى وخصائص تصدر بسببها الآثار المخلوقة هي لها ورتبها على نظم عجيبة تحفظ أنواعها وتبرز ما خلقت لأجله، وأعظمها خلق الإنسان وخلق العقل فيه والعلم، وفي هذا تهديد لإثبات الجزاء إذ لو أهملت أعمال المكلفين لكان ذلك نقصانا من الحق الذي خلقت السماوات والارض ملاية له، فعقب بقوله « ويوم يقول كن فيكون قوله الحق ».

وجملة « ويوم يقول كن فيكون قوله الحق » معطوفة على التي قبلها لمناسبة ملاية الحق لأفعاله تعالى فبينت ملاية الحق لأمره تعالى الدال عليه « يقول ». والمراد « يوم يقول كن » يوم البعث، لقوله بعده « يوم يُنفخ في الصور ».

وقد أشكل نظم قوله « ويوم يقول كن فيكون قوله الحق »، وذهب فيه المفسرون طرائق. والوجه أن قوله « يوم يقول كن فيكون » ظرف وقع خبره مقدما للاهتمام به، والمبتدأ هو « قوله » ويكون « الحق » صفة للمبتدأ، وأصل التركيب : وقوله الحق يوم يقول : كن فيكون. ونكتة الاهتمام بتقديم الظرف الرد على المشركين المنكرين وقوع هذا التكوين بعد العدم.

ووصف القول بأنه الحق لرد على المشركين أيضا. وهذا القول هو عين المقول ليفعل « يقول كن »، وحذف المقول له « كن » لظهوره من المقام، أي يقول لغير الموجود الكائن : كن. وقوله « فيكون » اعتراض، أي يقول لما أراد تكوينه (كن) فيوجد المقول له « كن » عقب أمر التكوين.

والمعنى أنه أنشأ خلق السماوات والارض بالحق، وأنه يعيد الخلق الذي بدأه بقول حق، فلا يخلو شيء من تكوينه الأول ولا من تكوينه الثاني عن الحق. ويتضمن

أنه قول مستقبل، وهو الخلق الثاني المقابل للخلق الأول، ولذلك أتى بكلمة «يوم» للإشارة إلى أنه تكوين خاص مقدر له يوم معين.

وفي قوله «قوله الحق» صيغة قصر للمبالغة، أي هو الحق الكامل لأن أقوال غيره وإن كان فيها كثير من الحق فهي معرضة للخطأ وما كان فيها غير معرض للخطأ فهو من وحى الله أو من نعمته بالعقل والإصابة، فذلك اعتداد بأنه راجع إلى فضل الله. ونظير هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه «قوله الحق» ووعده «الحق».

والمراد بالقول كل ما يدل على مراد الله تعالى وقضائه في يوم الحشر، وهو يوم يقول كن، من أمر تكوين، أو أمر ثواب، أو عقاب، أو خبر بما اكتسبه الناس من صالح الأعمال وأضدادها، فكل ذلك من قول الله في ذلك اليوم وهو حق. وخص من بين الأقوال أمر التكوين لما اقتضاه التقديم من تخصيصه بالذكر كما علمت.

وللمفسرين في إعراب هذه الآية وإقامة المعنى من ذلك مسالك أخرى غير جارية على السبل الواضحة.

وقوله «وله الملك يوم ينفخ في الصور» جملة مستقلة وانتظامها كانتظام جملة «ويوم يقول كن فيكون قوله الحق» إلا أن في تقديم المسند إليه على المسند قصر المسند إليه على المسند، أي الملك مقصور على الكون له لا لغيره لرد ما عسى أن يطمع فيه المشركون من مشاركة أصنامهم يومئذ في التصرف والقضاء. والمقصود من هذا الظرف تهويل ذلك اليوم.

والنفخ في الصور مثل ضرب للأمر التكويني بحياة الأموات الذي يسم سائر الأموات، فيحيون به ويحضرون للحشر كما يحضر الجيش بنفخ الأبواق ودق الطبول. والصور: البوق. وورد في الحديث: أن الملك الموكّل بالنفخ الصور هو إسرافيل، ولا يعلم كنه هذا النفخ إلا الله تعالى. ويوم النفخ في الصور هو يوم يقول: كن فيكون، ولكنه عبرته هنا: يوم ينفخ في الصور لإفادة هذا الحال العجيب، ولأن اليوم لما جعل

ظرفاً للقول عُرِفَ بالإضافة إلى جملة «يقول كن فيكون». ولما جعل اليوم ظرفاً للملك ناسب أن يعرف اليوم بما هو من شعار الملك والجن.

وقد انتصب «يوم ينفخ» على الظرفية، والعامل فيه للاستقرار الذي في قوله «وله الملك». ويجوز أن يجعل بدلاً من «يوم يقول كن فيكون». ويجعل «وله الملك» عطفاً على «قوله الحق» على أن الجميع جملة واحدة.

وعن ابن عباس: الصور هنا جمع صورة، أي ينفخ في صور الموجودات.

ولما انتهى المقصود من الإخبار عن شؤون من شأن الله تعالى أتبع بصفات تشير إلى المحاسبة على كلّ جليل ودقيق ظاهر وباطن بقوله «عالم الغيب والشهادة». وجاء أسلوب الكلام على طريقة حذف المخبر عنه في مقام تقدّم صفاته. فحذف المسند إليه في مثله تبع لطريقة الاستعمال في تعقيب الأخبار بخبر أعظم منها يجعل فيه المخبر عنه مستنداً إليه ويلتزم حذفه. وقد تقدّم بيانه عند قوله تعالى «مقام إبراهيم» في سورة آل عمران، فلذلك قال هنا «عالم الغيب» فحذف المسند إليه ثم لم يحذف المسند إليه في قوله «وهو الحكيم الخبير».

والغيب: ما هو غائب. وقد تقدّم بيانه عند قوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب» في سورة البقرة، وعند قوله «وعنده مفاتيح الغيب» في هذه السورة.

والشهادة: ضد الغيب، وهي الأمور التي يشاهدها الناس ويتوصلون إلى علمها يقال: شهد، بمعنى حضر، وضده غاب، ولا تخرج الموجودات عن الائتلاف بهذين الوصفين، فكأنه قيل: العالم بأحوال جميع الموجودات. والتعريف في «الغيب والشهادة» للاستغراق، أي عالم كلّ غيب وكلّ شهادة.

وقوله «وهو الحكيم الخبير» عطف على قوله «عالم الغيب».

وصفة «الحكيم» تجمع إقتان الصنع فتلّ على عظم القدرة مع تعلّق العلم بالمصنوعات. وصفة «الخبير» تجمع العلم بالمعلومات ظاهرها وخفيها. فكانت الصفتان

كالفلكة لقوله « وهو الذي خلق السماوات والارض بالحق » ولقوله « عالم الغيب والشهادة ».

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ عَزَّرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا إِلَهًا إِنِّي أَرِيكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ 74

عطف على الجمل السابقة التي أولاها « وكذب به قومك وهو الحق » المشتعلة على الحجج والمجادلة في شأن إثبات التوحيد وإبطال الشرك، فعقبت تلك الحجج بشاهد من أحوال الأنبياء بذكر مجادلة أول رسول أعلن التوحيد وناظر في إبطال الشرك بالحجة الدامغة والمناظرة الساطعة، ولأنها أعدل حجة في تاريخ الدين إذ كانت مجادلة رسول لأبيه ولقومه، وكانت أكبر حجة على المشركين من العرب بأن أباهم لم يكن مشركا ولا مقيرا للشرك في قومه، وأعظم حجة للرسول - صلى الله عليه وسلم - إذ جاءهم بالإقلاع عن الشرك.

والكلام في افتتاح القصة بـ (إذ) بتقدير اذكر تقدم عند قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إِنِّي جاعل في الأرض خليفة » في سورة البقرة.

وآزره ظاهر الآية أنه أبو إبراهيم. ولا شك أنه عُرف عند العرب أن أبا إبراهيم اسمه آزر فإن العرب كانوا معتنين بذكر إبراهيم - عليه السلام - ونسبه وأبنائه. وليس من عادة القرآن التعرض لذكر أسماء غير الأنبياء فما ذكر اسمه في هذه الآية إلا لقصد تذكره. ولم يذكر هذا الاسم في غير هذه الآية. والذي في كتب الإسرائيليين أن اسم أبي إبراهيم (تارح) - بمشناة فوقية فألف فراء مفتوحة فحاء مهملقة. قال الزجاج: لا خلاف بين النسايب في أن اسم أبي إبراهيم تارح. وتبعه محمد ابن الحسن الجوزي الشافعي في تفسير النكت. وفي كلامهما نظر لأن الاختلاف المنفي إنما هو في أن آزر اسم لأبي إبراهيم ولا يقتضي ذلك أنه ليس له اسم آخر بين قومه أو غيرهم أو في لغة أخرى غير لغة قومه. ومثل ذلك كثير. وقد قيل: إن (آزر) وضم.

قال الفخر : قيل معناه الهرم بلغة خوارزم، وهي الفارسية الأصلية. وقال ابن عطية عن الضحّاك: (آزر) الشيخ. وعن الضحّاك : أن اسم أبي إبراهيم بلغة الفرس (آزر). وقال ابن إسحاق ومقاتل والكلبي والضحّاك: اسم أبي إبراهيم تارح وآزر لقب له مثل يعقوب الملقب بإسرائيل، وقال مجاهد: (آزر) اسم الصنم الذي كان يعبد أبو إبراهيم فلقب به. وأظهر منه أن يقال : أنه الصنم الذي كان أبو إبراهيم سادن بيته.

وعن سليمان التيمي والفراء: (آزر) كلمة سب في لغتهم بمعنى المعوج، أي عن طريق الخير. وهذا وهم لأنه يقتضي وقوع لفظ غير عربي ليس بعلم ولا بمعرب في القرآن. فإنّ المعرب شرطه أن يكون لفظاً غير علم نقله العرب الى لغتهم. وفي تفسير الفخر : أن من الوجوه أن يكون (آزر) عم إبراهيم وأطلق عليه اسم الأب لأنّ العم قد يقال له: أب. ونسب هذا الى محمد بن كعب القرظي. وهذا بعيد لا ينبغي المصير اليه فقد تكرّر في القرآن ذكر هذه المجادلة مع أبيه، فيبعد أن يكون المراد أنه عمه في تلك الآيات كلّها.

قال الفخر : وقالت الشيعة: لا يكون أحد من آباء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأجداده كافراً. وأنكروا أن (آزر) أب إبراهيم وإنما كان عمه. وأما أصحابنا فلم يلتزموا ذلك. قلت: هو كما قال الفخر من عدم التزام هذا وقد بينت في رسالة لي في طهارة نسب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن الكفر لا يتنافى خلوص النسب النبوي خلوصاً جليلاً لأنّ الخلوص المبحوث عنه هو الخلوص ممّا يتعبّر به في العادة والذي يظهر لي أنّه: أن (تارح) لُقّب في بلد غربة بلقب (آزر) باسم البلد الذي جاء منه، ففي معجم ياقوت - آزر - بفتح الزاي وبالراء - ناحية بين سوق الأهواز ورامهرمز. وفي الفصل الحادي عشر من سفر التكوين من التوراة أن بلد تارح أبي إبراهيم هو (أور الكلدانيين). وفي معجم ياقوت (أور) - بضم الهمزة وسكون الواو - من أصقاع رامهرمز من خوزستان. ولعله هو أور الكلدانيين أو جزء منه أضيف الى سكّانه. وفي سفر التكوين أن (تارح) خرج هو وابنه إبراهيم من بلده أور الكلدانيين قاصدين أرض كنعان وأنهما مرّا في طريقهما ببلد (حاران) وأقاما هناك ومات تارح في

حَارَانَ، فَلَئِنْ أَهْلَ حَارَانَ دَعَوْهُ آزَرَ لَأَنَّهُ جَاءَ مِنْ صَقْعِ آزَرَ. وفي الفصل الثاني عشر من سفر التكوين ما يدلُّ على أنَّ إبراهيمَ - عليه السلام - سُبِّيَ في حَارَانَ في حياة أبيه.

ولم يرد في التوراة ذكر للمحاورة بين إبراهيم وأبيه ولا بينه وبين قومه. ولذا فالأظهر أن يكون «آزر» في الآية منادى وأنه مبني على الفتح. ويؤيد ذلك قراءة يعقوب «آزر» مضموماً. ويؤيده أيضاً ما روي: أنَّ ابن عباس قرأه آزر - بهمزيْن أولاهما مفتوحة والثانية مكسورة - وروي: عنه أنَّه قرأه - بفتح الهمزيْن - وبهذا يكون ذكر اسمه حكاية لخطاب إبراهيم لِأبيه خطاب غلظة، فذلك مقتضى ذكر اسمه العلم.

وقرأ الجمهور «آزر» - بفتح الراء - وقرأه يعقوب - بضمها - . واقتصر المفسرون على جعله في قراءة فتح الراء - ياناً من «أبيه»، وقد حملت أنه لا مقتضى له. والاستغناء في «أَتَّخَذَ أَصْنَاماً آلِهَةً» استغناء إنكار وتوبيخ.

والظاهر أنَّ المحكي في هذه الآية موقف من مواقف إبراهيم مع أبيه، وهو موقف غلظة، فيبين أنَّه كان عندما أظهر أبوه تصلياً في الشرك. وهو ما كان بعد أن قال له أبوه «لئن لم تنته لأرجمنك» وهو غير الموقف الذي خاطبه فيه بقوله «يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر» الآيات في سورة مريم.

و«تَتَّخِذُ» مضارع اتَّخَذَ، وهو افتعال من اتخذ، فصيغة الافتعال فيه دالة على التكلف والمبالغة في تحصيل الفعل. قال أهل اللغة: قلبت الهمزة الأصلية تاء لقصد الإدغام تخفيفاً وليتوا الهمزة ثم اعتبروا التاء كالأصلية فربما قالوا: اتخذ بمعنى اتَّخَذَ، وقد قرئ به بالوجهين قوله تعالى «لو شئت لا تَتَّخِذُ عَلَيْهِ أَجْراً» - وَتَتَّخِذُ عَلَيْهِ أَجْراً - فأصل فعل اتَّخَذَ أن يتعدى إلى مفعول واحد وكان أصل المفعول الثاني حالاً، وقد وعدنا عند قوله تعالى «قالوا أَتَتَّخِذُنَا هُزْلاً» في سورة البقرة بأن نبين استعمال (اتَّخَذَ) وتعديته في هذه السورة. ومعنى تَتَّخِذُ هنا تصطفي وتختار؛ فالمراد أتعبد أصناماً.

وفي فعل «تَتَّخِذْ» إشعار بأن ذلك شيء مصطنع مفتعل وأن الأصنام ليست أملا للإلهية. وفي ذلك تعريض بسخافة عقله أن يجعل إله شيئا هو صنعه.

والأصنام جمع صنم، والصنم الصورة التي تمثل شكل إنسان أو حيوان، والظاهر أن اعتبار كونه معبودا داخل في مفهوم اسم صنم كما تظافرت عليه كلمات أهل اللغة فلا يطلق على كل صورة، وفي شفاء الغليل: «أن صنم مُعَرَّب عن (شَمَسَ)، وهو الوثن، أي مع قلب في بعض حروفه، ولم يذكر اللغة المُعَرَّب منها، وعلى اعتبار كون العبادة داخلة في مفهوم الاسم يكون قوله «أصناما» مفعول «تَتَّخِذْ» على أن «تَتَّخِذْ» متعد إلى مفعول واحد على أصل استعماله ومحل الإنكار هو المفعول، أي «أصناما»، ويكون قوله «آلهة» حالا من «أصناما» مؤكدة لمعنى صاحب الحال، أو بدلا من «أصناما». وهذا الذي يناسب تكثير «أصناما» لأنه لو كان مفعولا أول لم يتَّخِذْ لكان معرِّفا لأن أصله المبتدأ. وعلى احتمال أن الصنم اسم للصورة سواء عبدت أم لم تعبد يكون قوله «آلهة» مفعولا ثانيا له تَتَّخِذْ على أن «تَتَّخِذْ» مضمّن معنى تجعل وتصيّر، أي أن تجعل صورا آلهة لك كقوله «أتعبون ما تنحتون».

وقد تضمن ما حكى من كلام إبراهيم لأبيه أنه أنكر عليه شيئين: أحدهما جعله الصور آلهة مع أنها ظاهرة الانحطاط عن صفة الإلهية، وثانيهما تعدد الآلهة ولذلك جعل مفعولا «تَتَّخِذْ» جَمْعَيْن، ولم يقل: أتتخذ الصنم إلها.

وجملة «إني أراك وقومك في ضلال» ميسرة للإنكار في جملة «أتخذ أصناما آلهة». وأكد الإنكار بحرف التأكيد لما يتضمنه ذلك الإنكار من كون ضلالهم بيتا، وذلك مما ينكره المخاطب؛ ولأن المخاطب لما لم يكن قد سمع الإنكار عليه في اعتقاده قبل ذلك يحسب نفسه على هدى ولا يحسب أن أحدا ينكر عليه ما هو فيه، ويظن أن إنكار ابنه عليه لا يبلغ به إلى حد أن يراه وقومه في ضلال مبين. فقد يتأوله بأنه رام منه ما هو أولى.

والرؤية يجوز أن تكون بصرية قصد منها في كلام إبراهيم أن ضلال أبيه وقومه صار كالشيء المشاهد لوضوحه في أحوال قريباتهم للأصنام من الحجارة فهي حالة مشاهد ما فيها من الضلال. وعليه فقوله « في ضلال مبين » في موضع الحال. ويجوز كون الرؤية علمية، وقوله « في ضلال مبين » في موضع المفعول الثاني.

وغائدة عطف « وقومك » على ضمير المخاطب مع العلم بأن رؤيته أباه في ضلال يقتضي أن يرى مماثليه في ضلال أيضا لأن المقام مقام صراحة لا يكتفى فيه بدلالة الالتزام ولينبته من أول وهلة على أن مواقة جمع عظيم لياه على ضلاله لا تعصده دينه ولا تشكك من ينكر عليه ما هو فيه.

و « مبين » اسم فاعل من أبان بمعنى بان، أي ظاهر.

ووصف الضلال ب « مبين » نداء على قوة فساد عقولهم حيث لم يفتقدوا لضلالهم مع أنه كالشاهد المرئي:

ومباشرته لياه بهذا القول الغليظ كانت في بعض مجادلاته لأبيه بعد أن تقدم له بالدعوة بالرفق، كما حكى الله عنه في موضع آخر « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يفني عنك شيئا يا أبت إنني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهلك صراطا سويا - إلى قوله - سلام عليك سأستغفر لك ربّي إنّه كان بي خفيا ». فلما رأى تصميحه على الكفر سلك معه الغلظة استقصاء لأساليب الموعظة لعل بعضها أن يكون أنجع في نفس أبيه من بعض فإن للنفوس مسالك وللمجال أنظارها ميادين متفاوتة، ولذلك قال الله تعالى لرسوله - صلى الله عليه وسلم - « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن »، وقال له في موضع آخر « واغلظ عليهم ». فحكى الله تعالى عن إبراهيم في هذه الآية بعض مواقفه مع أبيه وليس في ذلك ما يتنافى البرور به لأن المجاهرة بالحق دون سب ولا اعتداء لا تنافي البرور. ولم يزل العلماء يخطئون أسانذتهم وأئمتهم وآباءهم في المسائل العلمية بدون تفحص. وقد قال أرسطاليس في اعتراض على أفلاطون : أفلاطون صديق والحق صديق لكن الحق أصدق.

على أن مراتب برّ الوالدين متفاوتة في الشرائع. وقد قال أبناء يعقوب « تالله إنك لفي ضلالك القديم ».

﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونُ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ٢٥

عطف على جملة « قال إبراهيم لأبيه آزرَ اتَّخَذَ أصناماً آلهة » . فالمعنى وإذ نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض إراءة لا إراءة أوضح منها في جنبها والإشارة بقوله « وكذلك » الى الإراء المأخوذ من قوله « نرى إبراهيم » أي مثل ذلك الإراء العجيب نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض. وهذا على طريقة قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » . وقد تقدّم بيانه في سورة البقرة، فاسم الإشارة في مثل هذا الاستعمال يلزم الأفراد والتذكير لأنه جرى مجرى المثل.

وقوله « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » إشارة إلى حجة مستنبطة من دلالة أحوال الموجودات على وجود صانعها.

والرؤية هنا مستعملة لاكتشاف والمعرفة، فالإراءة بمعنى الكشف والتعريف، فتشمل الميصرات والمعقولات المستدلّ بجميعها على الحق وهي إراءة إلهام وتوفيق، كما في قوله تعالى « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض »، إبراهيم — عليه السلام — ابتدئ في أول أمره بالإلهام الى الحق كما ابتدئ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بالرؤيا الصادقة. ويجوز أن يكون المراد بالإراءة العلم بطريق الوحي. وقد حصلت هذه الإراءة في الماضي فحكاهما القرآن بصيغة المضارع لاستحضار تلك الإراءة العجيبة كما في قوله تعالى « الله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا ».

والملكوت اتفقت أئمة اللغة على أنه مصدر كالرغبوت والرحموت والرهبت والجبروت. وقالوا : إن الواو والتاء فيه للمبالغة. وظاهره أن معناه الملك — بكسر الميم — لأن مصدر ملك الملك — بكسر الميم — ولما كان فيه زيادة تفيد المبالغة كان معناه الملك القوي الشديد. ولذلك فسرّه الزمخشري بالربوبية والإلهية.

وفي اللسان : مُلْكُ الله وملكوته سلطانه ولفلان ملكوت العراق، أي سلطانه ومُلكه. وهذا يقتضي أنّه مرادف للمُلك - بضمّ الميم - وفي طبعة اللسان في بولاق رُفِعت على ميم مُلكه ضمّة.

وفي الإتيان عن عكرمة وابن عباس : أنّ الملكوت كلمة نَبَطِيَّة. فيظهر أنّ صيغة (فعلوت) في جميع الموارد التي وردت فيها أنّها من الصيغ اللخيلة في اللغة العربية، وأنّها في النبطيّة دالّة على المبالغة، فتقلها العرب الى لغتهم لِمَا فيها من خصوصية القوة. ويستخلص من هذا أنّ الملكوت يطلق مصدرا للمبالغة في الملك، وأنّ الملك (بالضمّ) لما كان ملكا (بالكسر) عظيما يطلق عليه أيضا الملكُوت.

فأمّا في هذه الآية فهو مجاز على كلا الإطلاقين لأنّه من إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول، وهو الملوك، كالخَلْق على المخلوق، إمّا من المِلِك - بكسر الميم - أو من المُلْك - بضمّها - .

وإضافة ملكوت السماوات والارض على معنى (في). والمعنى ما يشمله الملك أو الملك، والمراد مُلك الله. والمعنى نكشف لإبراهيم دلائل مخلوقاتنا أو عظمة سلطانتنا كشفا يطلعه على حقائقها ومعرفة أن لا خالق ولا متصرف فيما كشفنا له سوانا.

وعُطِفَ قوله « وليكون من الموقنين » على قوله « وكذلك » لأنّ « وكذلك » أفاد كون المشبّه به تعليما فائقا. ففهم منه أنّ المشبّه به علّة لأمر مهمّ هو من جنس المشبّه به. فالتقدير : وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والارض إراء تبصير وفهم ليُعلم علما على وفق لذلك التفهيم، وهو العلم الكامل وليكون من الموقنين. وقد تقدّم بيان هذا عند تفسير قوله تعالى « وكذلك نصرف الآيات ولنتبين سبل المجرمين » في هذه السورة.

والموقن هو العالم علما لا يقبل الشكّ، وهو الإيقان. والمراد الإيقان في معرفة الله تعالى وصفاته. وقوله « وليكون من الموقنين » أبلغ من أن يقال : وليكون موقنا كما تقدّم عند قوله تعالى « قد ضللت إذن وما أنا من المهتدين » في هذه السورة.

﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ ﴿ فَنَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَلْقَوْمَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾

« فلما جنَّ » قريع على قوله « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والارض » بقرينة قوله « رأى كوكبا » فإن الكوكب من ملكوت السماوات، وقوله في المعطوف عليه « نرى إبراهيم ملكوت السماوات والارض » فهذه الرؤية الخاصة التي انتهى بها الى طريق عجيب في إيكات لقومه ملجئهم إياهم للاعتراف بفساد معتقدهم، هي فرع من تلك الإزاحة التي عمَّت ملكوت السماوات والارض، لأنَّ المعطف بالفاء يستدعي مزيد الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه لما في معنى الفاء من التفريع والتسبب، ولذلك نعدَّ جعل الزمخشري « فلما جنَّ » عطفا على قال « إبراهيم لأبيه »، وجعلناه ما بينهما اعتراضا، غير رشيقي.

وقوله « جَنَّ عليه الليل » أي أظلم الليل إظلاما على إبراهيم، أي كان إبراهيم محوطا بظلمة الليل، وهو يقتضي أنَّه كان تحت السماء ولم يكن في بيت.

ويؤخذ من قوله بعده « قال يا قوم إنني بريء مما تشركون » أنَّه كان سائرا مع فريق من قومه يشاهدون الكواكب، وقد كان قوم إبراهيم صابئين يعبدون الكواكب ويصوّرون لها أصناما. وتلك ديانة الكلدانيين قوم إبراهيم.

يقال : جَنَّهُ الليل، أي أُنْفَاه، وَجَنَان الليل - بفتح الجيم - وَجَنَّهُ: ستره الأشياء المرئية بظلامه الشديد. يقال : جَنَّهُ الليل، وهو الاصل. ويقال : جَنَنَ عليه الليل، وهذا يقصد به المبالغة في الستر بالظلمة حتى صارت كأنها غطاء، ومع ذلك لم يسمع في كلامهم جنَّ الليل قاصرا بمعنى أظلم.

وظاهر قوله « رأى كوكبا » أنه حصلت له رؤية الكواكب عَرَضًا من غير قصد للتأمل وإلا فإنَّ الأفق في الليل مملوء كواكب، وأنَّ الكواكب كان حين رآه واضحا في السماء مشرقا بنوره، وذلك أنور ما يكون في وسط السماء. فالظاهر أنه رأى كوكبا من بينها شديد الضوء. فعن زيد بن علي أنَّ الكوكب هو الزهرة. وعن السديَّ أنه المشتري. ويجوز أن يكون تَنَظَّر الكواكب فرأى كوكبا فيكون في الكلام إيجاز حذف مثل « أين اضربُ بعصاك البحر فانفلق »، أي فضرب فانفلق. وجملة « رأى كوكبا » جواب « لسا ». والكوكب : النجم.

وجملة « قال هذا ربِّي » مستأنفة استئنفا بيانيا جوابا لسؤال ينشأ عن مضمون جملة « رأى كوكبا » وهو أن يسأل سائل : فماذا كان عندما رآه، فيكون قوله « قال هذا ربِّي » جوابا لذلك.

واسم الإشارة هنا لقصد تمييز الكوكب من بين الكواكب ولكن إجراءه على نظيره في قوله حين رأى القمر وحين رأى الشمس « هذا ربِّي - هذا ربِّي » يعين أن يكون القصد الأصلي منه هو الكناية بالإشارة عن كون المشار إليه أمرا مطلوباً محبوذاً عنه فإذا عثر عليه أشير إليه، وذلك كالإشارة في قوله تعالى « لقد لبثتم في كتاب الله الى يوم البعث فهذا يوم البعث »، وقوله « قالت فذلكنَّ الذي لمتنني فيه » ولم يقل فهو الذي لمتنني. ولعلَّ منه قوله « هذه بضاعتنا رُدَّتْ إلينا » إذ لم يقتضروا على « بضاعتنا رُدَّتْ إلينا ». وفي صحيح البخاري قال الأحنف بن قيس « ذَهَبَتْ لَانْتَصَرُ هذا الرجل » (يعني عليَّ بن أبي طالب) ولم يتقدَّم له ذكر، لأنَّ عليَّ وشأنه هو الجاري في خواطر الناس أيام صفين، وسيأتي قوله تعالى « فإن يكفر بها هؤلاء » يعني كفَّار قريش، وفي حديث سؤال القبر « فيقال له ما علمك

بهذا الرجل » (يعني الرسول - صلى الله عليه وسلم -)، وهذا من الأغراض الداعية للتعريف باسم الإشارة التي أهلها علماء البلاغة فيصح هنا أن يجعل مستعملا في معنييه الصريح والكنائية.

وتعريف الجزأين مفيد للقصر لأنه لم يقل : هذا رب. فدل على أن إبراهيم عليه السلام أراد استلراج قومه فابتدأ بإظهار أنه لا يرى تعدد الآلهة ليصل بهم الى التوحيد واستبقى واحدا من معبوداتهم ففرض استحقاته الإلهية كيلا ينفروا من الإصغاء الى استدلاله.

وظاهر قوله « قال » إنه خاطب بذلك غيره، لأن القول حقيقته الكلام، وإنما يساق الكلام الى مخاطب.

ولذلك كانت حقيقة القول هي ظاهر الآية من لفظها ومن ترتيب نظمها إذ رُتب قوله « فلما جن » على قوله « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » وقوله « وليكون من الموقنين » ورتب ذلك كله على قوله « وإذا قال إبراهيم لأبيه أزر اتخذ أصناما آلهة الآية، ولقوله تعالى « قال هذا ربي » وإنما يقوله لمخاطب، ولقوله عقب ذلك « يا قوم إني برىء مما تشركون »، ولأنه اقتصر على إبطال كون الكواكب آلهة واستدل به على براءته مما يشركون مع أنه لا يلزم من بطلان إلهية الكواكب بطلان إلهية أجرام أخرى لولا أن ذلك هو مدعى قومه ؛ فدل ذلك كله على أن إبراهيم - عليه السلام - قال ذلك على سبيل المجادلة لقومه وإرخاء العنان لهم ليصلوا الى تلقى الحجة ولا ينفروا من أول وهلة فيكون قد جمع جمعا من قومه وأراد الاستدلال عليهم.

وقوله « هذا ربي » أي خالقي ومدبري فهو مستحق عبادتي. قاله على سبيل الفرض جريا على معتقد قومه ليصل بهم الى نقض اعتقادهم فأظهر أنه موافق لهم ليهشوا الى ذلك ثم يكثر عليهم بالإبطال لإظهارا للإنصاف وطلب الحق. ولا يريك في هذا أن صدور ما ظاهره كفر على لسانه - عليه السلام - لأنه لما رأى أنه ذلك طريق الى إرشاد قومه وإنقاذهم من الكفر، واجتهد فرآه أرحم للقبول عندهم ساغ له التصريح به لقصد الوصول الى الحق وهو لا يعتقد، ولا يزيد قوله هذا قومه كفرا، كالذي يكره على أن

يقول كلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان. فإنه إذا جاز ذلك لحفظ نفس واحدة وإنقاذها من الهلاك كان جوازه لإنقاذ فريق من الناس من الهلاك في الدنيا والآخرة أولى. وقد يكون فعل ذلك بإذن من الله تعالى بالوحي.

وعلى هذا فالآية تقتضي أن قومه يعبدون الكواكب وأنهم على دين الصابئة وقد كان ذلك الدين شاعاً في بلدان الكلدان التي نشأ فيها إبراهيم - عليه السلام - وأن الأصنام التي كانوا يعبدونها أرادوا بها أنها صور للكواكب وتمثيل لها على حسب تخيلاتهم وأساطيرهم مثلما كان عليه اليونان القدماء، ويحتمل أنهم عبدوا الكواكب وعبدوا صوراً أخرى على أنها دون الكواكب كما كان اليونان يقسمون المعبودات إلى آلهة وأنصاف آلهة. على أن الصابئة يعتقدون أن للكواكب روحانيات تخدمها.

وأقل النجم أفولاً غاب، والأفول خاص بغياب النيرات السماوية، يقال : أفل النجم وأفلت الشمس، وهو المغيب الذي يكون بغروب الكوكب وراء الأفق بسبب الدورة اليومية للكرة الأرضية، فلا يقال : أفلت الشمس أو أفل النجم إذا احتجب بسحاب.

وقوله « لا أحب » الحب فيه بمعنى الرضى والإرادة، أي لا أرضى بالآفل إليها، أولاً أريد الأفل إليها. وقد علم أن متعلق المحبة هو إرادته إليها له بقوله « هذا ربي ». وإطلاق المحبة على الإرادة شائع في الكلام، كقوله تعالى « فيه رجال يحبون أن يتطهروا ». وقدّره في الكشف بحذف مضاف، أي لا أحب عبادة الآفلين.

وجاء به الآفلين بصيغة جمع الله كور العلاء المختص بالعلاء بناء على اعتقاد قومه أن الكواكب عاقلة متحركة في الأكوان، ولا يكون الموجود معبوداً إلا وهو عالم.

ووجه الاستدلال بالأفول على عدم استحقاق الإلهية أن الأفول مغيب وإبتعاد عن الناس، وشأن الإله أن يكون دائم المراقبة لتدبير عباده فلما أفل النجم كان في حالة أفول محجوباً عن الاطلاع على الناس، وقد بنى هذا الاستدلال على ما هو شائع عند القوم من كون أفول النجم مغيباً عن هذا العالم، يعني أن ما يغيب لا يستحق أن يتخذ إلهاً

لأنَّه لا يغني عن عباده فيما يحتاجونه حين مغيبه. وليس الاستدلال منظورا فيه الى التغيّر لأنّ قومه لم يكونوا يعلمون الملازمة بين التغيّر وانتفاء صفة الإلهية، ولأنّ الأفعول ليس بتغيّر في ذات الكوكب بل هو عرض للأبصار المشاهدة له، أمّا الكوكب فهو باق في فلكه ونظامه يغيب ويعود الى الظهور وقوم إبراهيم يعلمون ذلك فلا يكون ذلك مقنعا لهم.

ولأجل هذا احتجّ بحالة الأفعول دون حالة البرزوخ فإنّ البرزوخ وإن كان طرأ بعد أفعول لكنّ الأفعول السابق غيرُ مشاهد لهم فكان الأفعول أخصر في الاحتجاج من أن يقول : إنّ هذا البازغ كان من قبلُ آفلا.

وقوله « فلما رأى القمر بازغا » الخ عطف على جملة محذوفة دلّ عليها الكلام. والتقدير : فطلع القمر فلما رآه بازغا، فحلفت الجملة للإيجاز وهو يقتضي أنّ القمر طلع بعد أفعول الكوكب، ولعلّه اختار لمحاكاة قومه الوقت الذي يغرب فيه الكوكب ويطلع القمر بقرب ذلك، وأنّه كان آخر الليل ليعقبهما طلوع الشمس. وأظهر اسم « القمر » لأنّه حذف معاد الضمير.

والبازغ : الشارق في ابتداء شروقه، والبرزوخ ابتداء الشروق.

وقوله « ولما ربّي » أفاد بتعريف الجزأين أنّه أكثر ضوئا من الكوكب فإذا كان استحقاق الإلهية بسبب النور فالذي هو أشدّ نوراً أولى بها من الأضعف. واسم الإشارة مستعمل في معناه الكناهي خاصة وهو كون المشار اليه مطلوبا مبحثا عنه كما تقدّم آتفا.

وقوله « فلما أفل قال لئن لم يهديني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين » قصد به تنبيه قومه للنظر في معرفة الربّ الحقّ وأنّه واحد، وأنّ الكوكب والقمر كليهما لا يستحقّان ذلك مع أنّه عرض في كلامه بأنّ له ربّاً يهديه وهم لا ينكرون عليه ذلك لأنّهم قائلون بعدة أرباب. وفي هذا تهية لنفوس قومه لما عزم عليه من التصريح بأنّ له ربّاً غير الكواكب. ثمّ عرض بقومه أنّهم ضالّون وهيأهم قبل المصارحة للعلم بأنّهم ضالّون، لأنّ قوله « لأكوننّ من القوم الضالّين » يدخل على

تقوسهم الشك في معتقدهم أن يكون ضللاً، ولأجل هذا التعريض لم يقل: «لاكون» ضالاً، وقال «لاكون» من القوم الضالين، ليشير إلى أن في الناس قوما ضالين، يعني قومه.

وإنما نريث إلى أقوال القمر فاستدل به على انقضاء إلهيته ولم ينضها عنه بمجرد رؤيته بازغا مع أن أقوله محقق بحسب المعتاد لأنه أراد أن يقيم الاستدلال على أساس المشاهدة على ما هو المعروف في العقول لأن المشاهدة أقوى.

وقوله «فلما رأى الشمس بازغة» أي في الصباح بعد أن أفل القمر، وذلك في إحدى الليالي التي يغرب فيها القمر قبيل طلوع الشمس لأن انقضاءه أن هذا الاستدلال كله وقع في مجلس واحد.

وقوله للشمس «هذا ربّي» باسم إشارة المذكر مع أن الشمس تجري مجرى المؤنث لأنه اعتبرها رباً، فروعي في الإشارة معنى الخبر، فكأنه قال: هذا الجرم الذي تدور فيه الشمس تبيّن أنه هو ربّي.

وجملة «هذا أكبر» جارية مجرى الجملة «هذا ربّي» المتضمنة نقض ربوبية الكوكب والقمر وحصر الربوبية في الشمس وفيها عن الكوكب والقمر، ولذلك حذف المفضل عليه لظهوره، أي هو أكبر منهما، يعني أن الأكبر الأكثر إضاءة أولى باستحقاق الإلهية.

وقوله «قال يا قوم إني برىء مما تشركون»، إقناع لهم بأن لا يحاولوا موافقة إيمانهم على ضلالهم لأنه لما أنقضى استحقاق الإلهية عن أعظم الكواكب التي صنوها فقد أنقضى عما دونها بالأحرى.

والبريء فعل بمعنى فاعيل من برىء - بكر الرأ لاغير - يبرأ - يفتح الرأ لا غير - بمعنى قصي وتزّه وقصى للخالطة بين وبين المجرور (مين). ومنه «أن الله برىء من المشركين - فبرأه الله مما قالوا - وما أبرئ نفسي». فمعنى قوله «برىء» هنا أنه لا صلة بينه وبين ما يشركون. والصلة في هذا المقام هي العبادة إن كان ما يشركون مراداً به الأصنام، أو هي التلبس والاتباع إن كان ما يشركون بمعنى الشرك.

والأظهر أن (ما) في قوله « ما تشركون » موصولة وأنّ العائد محذوف لأجل الفاصلة، أي ما تشركون به، كما سيأتي في قوله « ولا أخاف ما تشركون به » لأنّ الغالب في فعل البراءة أن يتعلّق بالذوات، ولتلاّ يتكرّر مع قوله بعده « وما أنا من المشركين ». ويجوز أن تكون (ما) مصلوية، أي من إشراككم، أي لا أقفله.

ونسميته عبادتهم الأصنام إشراكا لأنّ قومه كانوا يعترفون بالله ويشركون معه في الإلهية غيره كما كان إشراك العرب وهو ظاهر آي القرآن حيث ورد فيها الاحتجاج عليهم بخالق السماوات والارض، وهو المناسب لضرب المثل لمشركي العرب بشأن إبراهيم وقومه، ولقوله الآتي « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ».

وجملة « إنّي وجهت وجهي » بمتزلة بدل الاشتغال من جملة « إنّي بريء مما تشركون، لأنّ البراءة من الإشراك تشتمل على توجيه الوجه الى الله، وهو إفراده بالعبادة، والوجه في قوله « وجهي » حقيقة. و« وجهت » مشتق من الجهة والوجهة، أي صرفته الى جهة، أي جعلت كلّا جهة له يقصدها. يقال : وجهته فوجهته الى كذا إذا ذهب اليه . ويقال للمكان المقصود وجهة - بكسر الواو - ، وكأنّهم صاغوه على زنة الهيئة من الوجه لأنّ القاصد الى مكان يقصده من نحو وجهه، وفعله على زنة الفعل - بكسر الفاء - لأنّ قاصد المكان بوجهه تحضّل هيئة في وجهه وهي هيئة العزم وتحديق النظر. فمعنى « وجهت وجهي » صرفته وأدرته. وهذا تمثيل: شبهت حالة إعراضه عن الأصنام وقصده الى أفراد الله تعالى بالعبادة بمن استقبل بوجهه شيئا وقصده وانصرف عن غيره.

وآتي بالموصول في قوله « الذي فطر السماوات والارض » ليومى الى علته توجهه الى عبادته، لأنّ السكواك من موجودات السماء، والأصنام من موجودات الارض فهي مقطوعة لله تعالى.

وفعل (وجهه) يتعدّى الى المكان المقصود بإلى، وقد يتعدّى باللام إذا أريد أنّه انصرف لأجل ذلك الشيء، فيحسن ذلك إذا كان الشيء المقصود مراعى إرضاءه

وطاعته كما تقول : توجّهت للحبيب، ولذلك اختير تعدّيه هنا باللام، لأنّ في هذا التوجّه إرضاء وطاعة.

وفطر : خلّق، وأصل الفطر الشقّ. يقال فطر فطورا إذا شقّ قال تعالى «فارجع البصر هل ترى من فطور» أي اختلال، شبه الخلق بصناعة الجلد ونحوه، فإنّ الصانع يشقّ الشيء قبل أن يصنعه، وهذا كما يقال : الفسق والفلكس، فأطلق الفطر على إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة تؤهل للفعل.

و«حنيفا» حال من ضمير المتكلم في «وجهت». وقدّم بيان ذلك عند قوله تعالى «قل بل ملة إبراهيم حنيفا» في سورة البقرة.

وجملة «وما أنا من المشركين» عطف على الحال، نفى عن نفسه أن يكون متصلا بالمشركين وفي عدادهم.

فلما تبرأ من أصنامهم تبرأ من القوم، وقد جمعهما أيضا في سورة الممتحنة إذ قال «إنا برّاء منكم ومما تعبدون من دون الله».

وأفادت جملة «وما أنا من المشركين» تأكيداً لجملة «إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا»، وإنّما عطفّت لأنّها قصد منها التبرّء من أن يكون من المشركين.

وهذا قد جرينا فيه على أنّ قول إبراهيم لمّا رأى النيرات «هنا ربّي» هو مناظرة لقومه واستدراج لهم، وأنّه كان موقنا بنفي إلهيتها، وهو المناسب لصفة النبوة أن يكون أوحى إليه بطلان الإشراف والحجج التي احتجّ بها على قومه. ومن المفسّرين من قال : إنّ كلامه ذلك كان نظرا واستدلالا في نفسه لقوله «لئن لم يهديني ربّي»، فإنّه يشعر بأنّه في ضلال لأنّه طلب هداية بصيغة الاستقبال أي لأجل أداة الشرط، وليس هنا بمعيّن لأنّه قد يقوله لتنيه قومه إلى أنّ لهم ربّاً بيده الهداية، كما يتّناه في موضعه، فيكون كلامه مستعملا في التعريض. على أنّه قد يكون أيضا مرادا به اللوام على الهداية والزيادة فيها، على أنّه قد يكون أراد الهداية إلى إقامة الحجّة حتّى لا يتغلّب عليه قومه.

فإذا بنينا على أن ذلك كان استدلالاً في نفسه قبل الجزم بالتوحيد فإن ذلك كان بإلهام من الله تعالى، فيكون قوله « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » معناه نرى ما فيها من الدلائل على وجود الصانع ووحدانيته قبل أن نُوحى إليه، ويكون قوله « رأى كوكبا » بمعنى نظر في السماء فرأى هذا الكوكب ولم يكن ينظر في ذلك من قبل، ويكون قوله « قال هذا ربِّي » قولاً في نفسه على نحو ما يتحدث به المفكر في نفسه، وهو حديث النفس، كقول التابعة في كلب صيد : قالت له النفس إنني لا أرى طمعا وإن مولاك لم يسلّم ولم يصد

وقول العجاج في ثور وحشي :

ثم انثنى وقال في التكبير — إن الحياة اليوم في الكرور

وقوله « هذا ربِّي » وقوله — لا أحبّ الآفلين — وقوله — لئن لم يهْدِنِي رَبِّي » كل ذلك مستعمل في حقائقه من الاعتقاد الحقيقي. وقوله « قال يا قوم » هو ابتداء خطابه لقومه بعد أن ظهر الحق له فأعلن بمخالفته قومه حيثئذ.

﴿ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ ٥٥

لما أعلن إبراهيم — عليه السلام — معتقده لقومه أخذوا في محاجته، فجعلته « وحاجه » عطف على جملة « إنني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض ».

وعطف الجملة بالواو دون الفاء لتكون مستقلة بالإخبار بمضمونها مع أن تفرع مضمونها على ما قبلها معلوم من سياق الكلام.

والمحاجة مفاعلة متصرفة من الحجّة، وهي الدليل المؤيد للدعوى. ولا يعرف لهذه المفاعلة فعل مجرد بمعنى استدلت بحجة، وإنما المعروف فعل حجّ إذا غلب في الحجّة، فإن كانت احتجاجاً من الجانبين فهي حقيقة وهو الأصل، وإن كانت من جانب واحد باعتبار أن محاول الفلب في الحجّة لا بد أن يتلقّى من خصمه ما يردّ احتجاجه فتحصل المحاولة من الجانبين، فبذلك الاعتبار أطلق على الاحتجاج محاجة، أو المفاعلة فيه للمبالغة. والأولى حملها هنا على الحقيقة بأن يكون المعنى حصول محاجة بينهم وبين لإبراهيم.

وذكر الشيخ ابن عرفة في درس تفسيره : أن صيغة المفاعلة تقتضي أن المفعول فيها فاعلاً هو البادئ بالمحاجة، وأن بعض العلماء استشكل قوله تعالى في سورة البقرة « ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه » حيث قال « إذ قال إبراهيم ربّي الذي يحيي ويميت ». فبدأ بكلام إبراهيم وهو مفعول الفعل وأجاب بأن إبراهيم بدأ بالمقابلة ونمرود بدأ بالمحاجة. ولم يذكر أئمة اللغة هذا القيد في استعمال صيغة المفاعلة. ويجوز أن يكون المراد هنا أنهم سلكوا معه طريق الحجّة على صحّة دينهم أو على إبطال معتقده وهو يسمع، فجعل سماعه كلامهم بمتزلة جواب منه فأطلق على ذلك كلمة المحاجة. وأبهم احتجاجهم هنا إذ لا يتعلق به غرض لأن الغرض هو الاعتبار بثبات إبراهيم على الحق. وحذف متعلق « حاجته » لدلالة المقام، ودلالة ما بعده عليه من قوله « أتحتاجوني في الله » الآيات.

وقد ذكرت حججهم في مواضع من القرآن، منها قوله في سورة الانبياء « إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون قالوا وجدنا آبائنا لها عابدين - إلى قوله - وأنا على ذلكم من الشاهدين »، وقوله في سورة الشعراء « قال هل ينسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون » الآيات، وفي سورة الصافات « إذ قال لأبيه وقومه ماذا تعبدون أفثكا آلله دون الله تريدون - إلى قوله - فجعلناهم الأسفلين » وكلّها محاجة حقيقية، ويدخل في المحاجة ما ليس

بحجة ولكنّه ممّا يرونه حججاً بأن خوفوه غضب آلهتهم، كما يدلّ عليه قوله « ولا أخاف ما تشركون به » الآية. والتقدير: وحاجته قومه فقالوا: كيت وكيت.

وجملة « قال أناحاجوني في الله » جواب محاجّتهم، ولذلك فصلت، على طريقة المحاورات كما قدّمناه في قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » في سورة البقرة، فلما كانت الحاجة على حقيقة المفاعلة فقوله « أناحاجوني » غلق لياح المجادلة ونحتم لها، وإن كانت الحاجة مستعملة في الاحتجاج فقوله « أناحاجوني » جواب لمحاجّتهم، فيكون كقوله تعالى « فلما حاجوك قتل أسلمت وجهي لله ».

والاستفهام إنكار عليهم وثأيس من رجوعه الى معتقدهم.

و(في) للظرفية المجازية متعلقة بـ « أناحاجوني » ودخلها على اسم الجلالة على تقدير مضاف، لأنّ الحاجة لا تكون في الذات، فتعيّن تقدير ما يصلح له المقام وهو صفات الله الدالّة على أنّه واحد، أي في توحيد الله وهذا كقوله تعالى « بجادنا في قوم لوط » أي في استئصالهم.

وجملة « وقد هدانا » حال مؤكّدة للإنكار، أي لا جدوى لمحاجّتكم إلناي بعد أن هداني الله الى الحقّ، وشأن الحال المؤكّدة للإنكار أن يكون اتّصاف صاحبها بها معروفاً عند المخاطب. فالظاهر أنّ إبراهيم نزلهم في خطابه منزلة من يعلم أنّ الله هداه كناية على ظهور دلائل الهداية.

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر « أناحاجوني » — بنون واحدة خفيفة — وأصله أناحاجوني — بنونين — فحذفت إحداهما للتخفيف، والمحلوفة هي الثانية التي هي نون الوقاية على مختار أبي عليّ الفارسي. قال: لأنّ الأولى نون الإعراب وأمّا الثانية فهي موطّعة لياح المتكلم فيجوز حذفها تخفيفاً، كما قالوا: ليثني في ليثني. وذهب سيويه أنّ المحلوفة هي الأولى لأنّ الثانية جلبت لتحصيل الكسرة المناسبة لياح ونون الرفع لا تكون مكسورة، وأيّاماً كان فهذا الحذف مستعمل لقصد التخفيف.

وعن أبي عمرو بن العلاء : أن هذه القراءة لحن، فإن صحَّ ذلك عنه فهو مخطئ في زعمه، أو أخطأ من عزاه إليه. وقرأه البقية - بتشديد النون - لإدغام نون الرفع في نون الوقاية لقصد التخفيف أيضا، ولذلك تمدَّ الواو لتكون المدَّة فاصلة بين التقاء الساكنين، لأنَّ المدَّة خفَّة وهذا الالتقاء هو الذي يدعونه التقاء الساكنين على حدِّه.

وحلفت ياء المتكلم في قوله « وقد هدانٍ » للتخفيف وصلا ووقفا في قراءة نافع من رواية قالون، وفي الوقف فقط في قراءة بعض المشرة. وقد تقدَّم في قوله تعالى « أجيب دعوة الداعي إذا دعانٍ ».

وقوله « ولا أخاف ما تشركون به » معطوف على « أن حاجوني » فتكون إخبارا، أو على جملة « وقد هدانٍ » فتكون تأكيدا للإنكار. وتأكيدهُ الإنكار بها أظهر منه لقوله « وقد هدانٍ » لأنَّ عدم خوفه من آلهتهم قد ظهرت دلالته عليه. فقومه إما عالمون به أو مترون منزلة العالم، كما تقدَّم في قوله « وقد هدانٍ »، وهو يؤذَن بأنَّهم حاجتوه في التوحيد وخوفوه بطش آلهتهم ومسخهم إياه بسوء، إذ لا مناسبة بين إنكار محاجتهم إياه وبين نفي خوفه من آلهتهم، ولا بين هدى الله إياه وبين نفي خوفه آلهتهم، فتعيَّن أنَّهم خوفوه مكر آلهتهم. ونظير ذلك ما حكاه الله عن قوم هود « إنَّ نقول إلاَّ اعتراضك بعضُ آلهتنا بسوء ».

و(ما) من قوله « ما تشركون به » موصولة ماصِّدقها آلهتهم التي جعلوها شركاء لله في الإلهية.

والضمير في قوله « به » يجوز أن يكون عائدا على اسم الجلالة فتكون الباء لتسمية فصل « تشركون »، وأن يكون عائدا إلى (ما) الموصولة فتكون الباء سببية، أي الأصنام التي يسببها أشركتم.

وقوله « إلاَّ أن يشاء ربِّي شيئا » استثناء مما قبله وقد جعله ابن عطية استثناء منقطعا بمعنى لكن. وهو ظاهر كلام الطبري، وهو الأظهر فإنَّه لما نفى أن يكون يخاف إضرار آلهتهم وكان ذلك قد يتوهم منه السامعون أنَّه لا يخاف شيئا

استدرك عليه بما دلّ عليه الاستثناء المنقطع، أي لكن أخاف مشيئة ربّي شيئا ممّا أخافه، فذلك أخافه. وفي هذا الاستدراك زيادة نكايّة لقومه إذ كان لا يخاف آلهتهم في حين أنّه يخشى ربّه المستحقّ للخشية إن كان قومه لا يعترفون بربّ غير آلهتهم على أحد الاحتمالين المتقدمين.

وجعل الزمخشري ومتابعوه الاستثناء متصلا مفرّغا عن مستثنى منه محذوف دلّ عليه الكلام، فقدّره الزمخشري من أوقات، أي لا أخاف ما تشركون به أبدا، لأنّ الفعل المضارع المنفي يتعلّق بالمستقبل على وجه عموم الأزمنة لأنّه كالنكرة المنفية، أي إلّا وقت مشيئة ربّي شيئا أخافه من شركائكم، أي بأنّ يسلّط ربّي بعضها عليّ فذلك من قدرّة ربّي بواسطتها لا من قدرتها عليّ. وجوز أبو البقاء أن يكون المستثنى منه أحوالا عامّة، أي إلّا حال مشيئة ربّي شيئا أخافه منها.

وجملة «وسع ربّي كلّ شيء علما» استئناف يباين لأنّه قد يخلط في نفوسهم : كيف يشاء ربّك شيئا تخافه وأنت تزعم أنّك قائم بعرضاته ومؤيّد لدينه فسا هذا إلّا شكّ في أمرك، فلذلك فصلت، أي إنّما لم آمن لإرادة الله بيّ ضرا وإن كنت عيده وناصر دينه لأنّه أعلم بحكمة إلحاق الضرّ أو النفع بمن يشاء من عباده. وهذا مقام أدب مع الله تعالى «فلا يأمن مكر الله إلّا القوم الخاسرون».

وجملة «أفلا تذكّرون» معطوفة على جملة «أحتاجوني في الله وقد هدّان».

وقدّمت همزة الاستفهام على فاء العطف.

والاستفهام إنكار لعدم تذكّركم مع وضوح دلائل التذكّر. والمراد التذكّر في صفات آلهتهم المنافية لمقام الإلهية، وفي صفات الإله الحقّ التي دلّت عليها مصنوعاته.

﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ

بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَإِنَّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ
بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٥١﴾

عُطِفَتْ جُمْلَةُ «كَيْفَ أَخَافُ» عَلَى جُمْلَةِ «وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ» لِيَبَيِّنَ لَهُمْ
أَنْ عَدَمَ خَوْفِهِ مِنْ آلِهَتِهِمْ أَقْلَ عَجَبًا مِنْ عَدَمِ خَوْفِهِمْ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، وَهَذَا يُؤْذِنُ
بَأَنَّ قَوْمَهُ كَانُوا يَعْرِفُونَ اللَّهَ وَأَنَّهُمْ أَشْرَكُوا مَعَهُ فِي الْإِلَهِيَّةِ غَيْرِهِ فَلِذَلِكَ أَحْتَجُّ عَلَيْهِمْ
بَأَنَّهُمْ أَشْرَكُوا بِرَبِّهِمْ الْمَعْتَرَفَ بِهِ دُونَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا بِذَلِكَ.

و«كَيْفَ» اسْتَفْهَامُ الْإِنْكَارِ، لِأَنَّهُمْ دَعَوْهُ إِلَى أَنْ يَخَافَ بِأَسِ الْآلِهَةِ فَأَتَكَرَّ
هُوَ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ وَقَلْبُ عَلَيْهِمُ الْحِجَّةُ، فَأَتَكَرَّ عَلَيْهِمْ أَنَّهُمْ لَمْ يَخَافُوا اللَّهَ حِينَ أَشْرَكُوا
بِهِ غَيْرَهُ بِلَدُونِ دَلِيلِ نَصْبِهِ لَهُمْ فَجَمَعَتِ (كَيْفَ) الْإِنْكَارَ عَلَى الْأَمْرِينِ.

قَالُوا فِي قَوْلِهِ «وَلَا تَخَافُونَ أَنْتُمْ أَشْرَكْتُمْ» يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ عَاطِفَةً عَلَى جُمْلَةِ
«أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ» فَيُخَلُّ كِلْتَاهُمَا فِي حُكْمِ الْإِنْكَارِ، فَخَوْفُهُ مَسْنُ
آلِهَتِهِمْ مُنْكَرٌ، وَعَدَمُ خَوْفِهِمْ مِنَ اللَّهِ مُنْكَرٌ.

وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَيَكُونُ مَحَلُّ الْإِنْكَارِ هُوَ دَعْوَتُهُمْ إِلَى مَا
الْخَوْفُ مِنْ آلِهَتِهِمْ فِي حَالِ إِعْرَاضِهِمْ عَنِ الْخَوْفِ مِنْهُ هُوَ أَعْظَمُ سُلْطَانًا وَأَشَدَّ
بَطْشًا، فَتَقْدِيرُ (كَيْفَ) مَعَ الْإِنْكَارِ مَعْنَى التَّعَجُّبِ عَلَى نَحْوِ قَوْلِهِ تَعَالَى «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ
بِالْبِرِّ وَتَنْهَوْنَ عَنْ أَنْفُسِكُمْ». وَلَا يَقْتَضِي ذَلِكَ أَنَّ تَخَوُّفَهُمْ إِيَّاهُ مِنْ أَصْنَانِهِمْ لَا يَنْكَرُ
عَلَيْهِمْ إِلَّا فِي حَالِ إِعْرَاضِهِمْ عَنِ الْخَوْفِ مِنَ اللَّهِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ عَلَى هَذَا الْإِنْكَارِ تَحْقِيقُ
وَمُقَابَلَةُ حَالِ بِحَالٍ، لَا بَيَانَ مَا هُوَ مُنْكَرٌ وَمَا لَيْسَ بِمُنْكَرٍ، بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ فِي آخِرِهِ «فَأَيُّ
الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ». وَهَذَا الْوَجْهُ أَبْلَغُ.

و«وَمَا أَشْرَكْتُمْ» مَوْصُولَةٌ وَالْعَائِدُ مَحْذُوفٌ، أَيُّ مَا أَشْرَكْتُمْ بِهِ. حَذَفَ لِلدَّلَالَةِ
قَوْلُهُ «وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ» عَلَيْهِ، وَالْمَوْصُولُ فِي مَحَلِّ الْمَقْعُولِ (بِهِ)، لِهَمَّا أَشْرَكْتُمْ.

وفي قوله «أنكم أشركتم» حُلت (من المتعلّقة: يخافون ولا يتراد حلف الجار مع (أن)، أي من إشراككم، ولم يقل: ولا تخافون الله لأن القوم كانوا يعرقون الله ويخافونه ولكنهم لم يخافوا الإشراف به. وما لم يتزك به عليكم سلطاناً موصول مع صلتة مفعول «أنكم أشركتم».

ومعنى «لم يتزك به عليكم» لم يخبركم بإلهية الاصنام التي عبدتموها ولم يأمركم بمعادنها خيراً تعلمون أنه من عنده فذلك استعار لذلك الخير التزليّ تشبيها لعظم قدره بالرخصة، وللبسوة إلى من هم دون المخير، يتزول الشيء العالي إلى أسفل منه. والسلطان: الحجّة لأنّها تسلط على نفس المخاصم، أي لم يأفكم غير منه تجعلونه حجّة على صحة عبادتكم الاصنام.

والفاء في قوله «فأى الفريقين» تفرّج على الإنكار، والتعجب ترفع عليهما استغهما ملجأ إلى الاعتراف بأنهم أولى بالخوف من الله من إبراهيم من آلهم والاستغهام بقاى، للتقرير بأن فريقه هو وحده الحقّ بالآمن.

والفريق: الطائفة الكثيرة من الناس المتميزة عن غيرها بشيء يجمعها من نسب أو مكان أو غيرهما، مشتق من فرق إذا ميز. والفريق أقل من الفريق، وأولاد الفريقين هنا قومه وقبسه، فأطلق على نفسه الفريق تظلياً، أو أراد نفسه ومن تبعه إن كان له أتباع ساعدك، قال تعالى «فأمن له لوط»، أو أراد من سيوجد من أتباع ملته، كما يناسب قوله «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم».

والتعريف في «الأمّن» للجنس، وهو ضدّ الخوف، وجملة «إن كنتم تعلمون مستأنفة ابتدائية، وجواب شرطها محذوف دلّ عليه الاستغهام تقديره: فأجيبوني، وفيه استحضات على الجواب.

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾

هذه الجملة من حكاية كلام إبراهيم على ما ذهب إليه جمهور المفسرين فيكون

جواباً منه عن قوله «فأيّ الفريقين أحقّ بالأمن». تولى جواباً استفهامه بنفسه ولم ينتظر جوابهم لكون الجواب ممّا لا يسع المسؤول إلاّ أن يجيب بمثله، وهو تكبّيت لهم. قال ابن عباس: كما يسأل العالم ويُجيب نفسه، أي بقوله (فإن قلت قلت). وقد تقدّمت نظائره في هذه السورة.

وقيل: ليس ذلك من حكاية كلام إبراهيم، وقد انتهى قول إبراهيم عند قوله «إن كنتم تعلمون» بل هو كلام مستأنف من الله تعالى لابتداء حكم، فتكون الجملة مستأنفة استئنافاً ابتدائياً تصديقاً لقول إبراهيم.

وقيل: هو حكاية لكلام صدر من قوم إبراهيم جواباً عن سؤال إبراهيم «فأيّ الفريقين أحقّ بالأمن». ولا يصحّ لأنّ الشأن في ذلك أن يقال: قال الذين آمنوا الخ، ولأنّه لو كان من قول قومه لما استمرّ بهم الضلال والمكابرة الى حدّ أن ألّفوا إبراهيم في النار.

وحلف متعلّق فعل «آمنوا» لظهوره من الكلام السابق. والتقدير: الذين آمنوا بالله.

وحقيقة «يلبّسوا» يخلطوا، وهو هنا مجاز في العمل بشيئين متشابهين في وقت واحد. شبه بخلط الأجسام كما في قوله «ولا تلبّسوا الحقّ بالباطل».

والظلم: الاعتداء على حقّ صاحب حقّ، والمراد به هنا إشراك غير الله مع الله في اعتقاد الإلهية وفي العبادة، قال تعالى «إنّ الشّركَ لظلمٌ عظيمٌ» لأنّه أكبر الاعتداء، إذ هو اعتداء على المستحقّ المطلق العظيم، لأنّ من حقّه أن يفرد بالعبادة اعتماداً وعملاً وقرّلاً لأنّ ذلك حقّه على مخلوقاته. ففي الحديث «حقّ العباد على الله أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئاً». وقد ورد تفسير الظلم في هذه الآية بالشرك. في الحديث الصحيح عن عبد الله بن مسعود «لما نزلت الذين آمنوا ولم يلبسوا لإيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتلون» شقّ ذلك على المسلمين وقالوا: أينما لم يظلم نفسه. فقال لهم رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - : ليس كما تظنّون إنّما هو كما قال لقمان لابنه: إنّ الشّركَ لظلمٌ عظيمٌ اهـ. وذلك أنّ الشّركَ جمع بين

الاعتراف لله بالإلهية والاعتراف لغيره بالربوبية أيضا. ولما كان الاعتراف لغيره ظلما كان إيمانهم بالله مخلوطا بظلم وهو إيمانهم بغيره، وحمله على هذا المعنى هو الملائم لاستعارة اسم الخلط لهذا المعنى لأن الإيدان بالله وإشراك غيره في ذلك كلاهما من جنس واحد وهو اعتقاد الربوبية فهما متماثلان، وذلك أظهر في وجه الشبه، لأن شأن الاجسام المتماثلة أن يكون اختلاطها أشد فإن التشابه أقوى أحوال التشبيه عند أهل البيان. والمعنى اللئيم آمنوا بالله ولم يشركوا به غيره في العبادة.

وحمل الزمخشري الظلم على ما يشمل المعاصي، لأن المعصية ظلم للنفس كما في قوله تعالى « فلا تظلموا فيهن أنفسكم » تأريلا للآية على أصول الاعتزال لأن المعاصي غير آمن من الخلود في النار فهو مساو للكافر في ذلك عندهم، مع أنه جعل قوله « الذين آمنوا ولم يلبسوا » الى آخره من كلام إبراهيم، وهو إن كان محكيًا من كلام إبراهيم لا يصح تفسير الظلم منه بالمعصية إذ لم يكن إبراهيم حينئذ داعيا إلا للتوحيد ولم تكن له بعد شريعة، وإن كان غير محكي من كلامه فلا يناسب تفسيره فيه بالمعصية، لأن تعقيب كلام إبراهيم به مقصود منه تأييد قوله وتبيينه، فالحق أن الآية غير محتاجة للتأويل على أصولهم نظرا لهذا الذي ذكرناه.

والإشارة بقوله « أولئك لهم الأمن » للتنبيه على أن المسند اليه جدير بالمسند من أجل ما تقدم من أوصاف المسند اليه وهذا كقوله « أولئك على هدى من ربهم ».

وقوله « لهم الأمن » أشارت اللام الى أن الأمن مختص بهم وثابت، وهو أبلغ من أن يقال : آمنون. والمراد الأمن من عذاب الدنيا بالاستئصال ونحوه وما عذبت به الأمم الجاحدة، ومن عذاب الآخرة إذ لم يكن مطلوبوا منهم حينئذ إلا التوحيد.

والتعريف في « الأمن » تعريف الجنس، وهو الأمن المتقدم ذكره، لأنه جنس واحد، وليس التعريف تعريف العهد حتى يجيء فيه قولهم : إن المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثانية عين الاولى إذ لا يحتمل هنا غير ذلك.

وقوله « وهم مهتلون » معطوف على قوله « لهم الأمن » عطف جزء جملة على الجملة التي هي في حكم المفرد، فيكون « مهتلون » خبراً ثانياً عن اسم الإشارة عطف عليه بالسواو على إحدى الطريقتين في الأخبار المتكررة.

والضمير للفصل ليفيد قصر المسند على المسند اليه، أي الاهتداء مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا لإيمانهم بظلم دون غيرهم، أي أن غيرهم ليسوا بمهتلين، على طريقة قوله تعالى « وأولئك هم المفلحون » وقوله « أو لم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ». وفيه إشارة إلى أن المخبر عنهم لما تلبسوا الشرك فقد اهتلوا.

ويجوز أن يكون قوله « وهم مهتلون » جملة، بأن يكون ضمير الجمع مبتدأ و « مهتلون » خبره، والجملة معطوفة على جملة « أولئك لهم الأمن »، فيكون خبراً ثانياً عن اسم الموصول، ويكون ذكر ضمير الجمع لأجل حسن العطف لأنه لما كان المعطوف عليه جملة اسمية لم يحسن أن يعطف عليه مفرد في معنى الفعل، إذ لا يحسن أن يقال: أولئك لهم الأمن ومهتلون، فصيح المعطوف في صورة الجملة. وحيث لا يفتد اختصاصاً إذ لم يؤت به للفصل، وهذا النظم نظير قوله تعالى « له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير » وقوله تعالى « له ملك السماوات والأرض يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير » على اعتبار « وهو على كل شيء قدير » عطفاً على « له ملك السماوات والأرض » وما بينهما حال، وهذا من محسنات الوصل كما عرفت في البلاغة، وهو من بدائع نظم الكلام العربي.

﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ
مِّنْ نَّشَأٍ لِّإِن رَّبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ 83

عطف على جملة « وحاجته قومه ». « وتلك » إشارة إلى جميع ما تكلم به إبراهيم في محاجة قومه، وأتي باسم إشارة المؤنث لأن المشار إليه حجة فأخبر عنه بحجة فلما لم يكن ثمة مشار إليه محسوس تعين أن يعتبر في الإشارة لفظ الخبر لا غير، كقوله تعالى « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ».

وإضافة الحجة الى اسم الجلالة للتبويه بشأنها وصحتها.

و « آتيناها » في موضع الحال من اسم الإشارة أو من الخبر.

وحقيقة الإتياء الإعطاء، فحقه أن يتعدى الى الذات، ويكون بمثابة اليد الى اليد. قال تعالى « وآتي المال على حبه ذوي القربى »، ولذلك يقال : اليد العليا هي المعطية واليد السفلى هي المعطاة. ويستعمل مجازاً شائعاً في تعليم العلوم وإفادة الآداب الصالحة وتخويلها وتعيينها لأحد دون مناوله يد سواء كانت الامور الممنوحة ذواتاً أم معاني. يقال : آتاه الله مالا، ويقال : آتاه الخليفة إمارة « وآتاه الله الملك — وآتياه الحكمة ». فإتياء الحجة إلتامها وإلقاء ما يعبر عنها في نفسه. وهو فضل من الله على إبراهيم إذ نصره على مناظره.

و(على) للاستعلاء المجازي، وهو تشبيه الغالب بالمستعلي المتمكن من الملوب، وهي متعلقة « بحجتنا » خلافاً لمن منعه. يقال : هذا حجة عليك وشاهد عليك، أي أي تلك حجتنا على قومه أقبحناهم بها بواسطة إبراهيم، ويجوز أن يتعلق « آتيناها » لما يتضمنه الإتياء من معنى النصر.

وجملة « نرفع درجات من نشاء » حال من ضمير الرفع في « آتيناها » أو مستأنفة لبيان أن مثل هذا الإتياء تفضيل للمؤتي وتكرمة له.

ورفع الدرجات تمثيل لتفضيل الشأن، شبهت حالة المفضل على غيره بحال المرتقي في سلم إذا ارتفع من درجة إلى درجة، وفي جميعها رفع، وكل أجزاء هذا التمثيل صالح لاعتبار تفريق التشبيه، فالتفضيل يشبه الرفع، والفضائل المتفاوتة تشبه الدرجات، ووجه التشبه عزّة حصول ذلك لغالب الناس.

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر، وأبو جعفر، بإضافة « درجات » إلى « من ». فإضافة الدرجات إلى اسم الموصول باعتبار ملابسة المرتقي في الدرجة لها لأنها إتّما تضاف إليه إذا كان مرتقياً عليها،

والإتيان بصيغة الجمع في «درجات» باعتبار صلاحية «من نشاء» لأفراد كثيرين متفاوتين في الرفة ، ودلّ فعل المشيئة على أنّ التفاضل بينهم بكثرة موجبات التفضيل ، أو الجمعُ باعتبار أنّ المفضل الواحد يتفاوت حاله في تزايد موجبات فضله. وقرأه البقية - بتتوين «درجات» - ، فيكون تمييزاً لنسبة الرفع باعتبار كون الرفع مجازاً في التفضيل . والدرجات مجازاً في الفضائل المتفاوتة .

ودلّ قوله «مَنْ نشاء» على أنّ هذا التكريم لا يكون لكلّ أحد لأنه لو كان حاصلًا لكلّ الناس لم يحصل الرفع ولا التفضيل .

وجملة «إنّ ربك حكيم عليم» مستأنفة استئنافاً بيانياً، لأنّ قوله «نرفع درجات من نشاء» يشير سؤالاً ، يقول : لماذا يرفع بعض الناس دون بعض، فأجيب بأنّ الله يعلم مستحقّ ذلك ومقدار استحقاقه ويخلق ذلك على حسب تعلق علمه . فحكيم بمعنى حكّم ، أي مثقن للخلق والتقدير .

وقدم «حكيم» على «عليم» لأنّ هذا التفضيل مظهر للحكمة ثمّ عتّب بـ «عليم» ليشير إلى أنّ ذلك الإحكام جارٍ على وفق العلم .

﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصّٰلِحِينَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَخَوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ٥٧ ﴾

جملة « ووهبنا » عطف على جملة « آتيناهما » لأن مضمونها تكريمه وتقضيل . وموقع هذه الجملة وإن كانت معطوفة هو موقع التذييل للجمال المقصود منها لإبطال الشرك وإقامة الحجج على فساده وعلى أن الصالحين كلهم كانوا على خلقه .

والوَهْب والهبة : إعطاء شيء بلا عوض، وهو هنا مجاز في التفضيل والتيسير .

ومعنى هبة يعقوب لإبراهيم أنه ولد لابنه إسحاق في حياة إبراهيم وكبر وتزوج في حياته فكان قرّة عين لإبراهيم .

وقد مضت ترجمة إبراهيم - عليه السلام - عند قوله تعالى « وإذ ابلى إبراهيم ربه بكلمات » . وترجمة إسحاق ، ويعقوب ، عند قوله تعالى « وأوصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب » وقوله « وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق » كل ذلك في سورة البقرة .

وقوله « كلا هدينا » اعتراض، أي كل هؤلاء هديناهم يعني إبراهيم وإسحاق ويعقوب، فحذف المضاف إليه لظهوره وعوض عنه التنوين في « كل » تنوين عوض عن المضاف إليه كما هو المختار.

وفائدة ذكر هديهما التنويه بإسحاق ويعقوب، وأنها نيتان نالا هدى الله كهدية إبراهيم، وفيه أيضا إبطال للشرك، ودمغ لقريش ومشركي العرب، وتسفيه لهم بإثبات أن الصالحين المشهورين كانوا على ضدّ معتقدم، كما سيصرّح به في قوله « ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » .

وجملة « ونوحا هدينا من قبل » عطف على الاعتراض ، أي وهدينا نوحا من قبلهم . وهذا استطراد بذكر بعض من أنعم الله عليهم بالهدى ، وإشارة إلى أن الهدى هو الأصل ، ومن أعظم الهدى التوحيد كما علمت .

وانتصب «نوحا» على أنه مفعول مقدم على «هدينا» للاهتمام ،
و «من قبل» حال من «نوحا» . وفائدة ذكر هذا الحال التنبيه على أن الهداية
متأصلة في أصول إبراهيم وإسحاق ويعقوب .

وبني « قبل » على الضم ، على ما هو المعروف في (قبل) وأخوات غير
من حذف ما يضاف إليه قبل وينوى معناه دون لفظه .

وتقدمت ترجمة نوح عند قوله تعالى « إن الله اصطفى آدم ونوحا »
في سورة آل عمران .

وقوله « من ذريته » حال من داود ، و « داود » مفعول (هدينا)
محلولا . وفائدة هذا الحال التنويه بهؤلاء المعدودين بشرف أصلهم وبأصل
فضلهم ، والتنويه بإبراهيم أو بنوح بفضائل ذريته .

والضمير المضاف إليه عائد إلى نوح لا إلى إبراهيم لأن نوحا أقرب
مذكور ، ولأن لوطا من ذرية نوح ، وليس من ذرية إبراهيم حسبما جاء في
كتاب التوراة . ويجوز أن يكون لوط عومل معاملة ذرية إبراهيم لشدة
اتصاله به ، كما يجوز أن يجمل ذكر اسمه بعد انتهاء أسماء من هم من
ذرية إبراهيم منصوبا على المدح بتقدير فعل لا على العطف .

وداود تقدم شيء من ترجمته عند قوله تعالى « وقتل داود جالوت »
في سورة البقرة . ونكملها هنا بأنه داود بن يسي من سبط يهوذا من بني
إسرائيل . ولد بقرية بيت لحم سنة 1085 قبل المسيح ، وتوفي في أورشليم سنة
1015 . وكان في شبابه راعيا لغنم أبيه . وله معرفة بالغنم والعزف والرمي
بالمقلاع . فأوحى الله إلى (شموئيل) نبي بني إسرائيل أن يبارك داود بن يسي ،
ويمسحه بالزيت المقدس ليكون ملكا على بني إسرائيل ، على حسب تقاليد
بني إسرائيل لإنباء بأنه سيصير ملكا على إسرائيل بعد موت (شاول) الذي
غضب الله عليه . فلما مسح (شموئيل) في قرية بيت لحم دون أن يعلم أحد

خطر لشاول، وكان مريضاً، أن يتخذ من يضرب له بالعود عندما يعتاده المرض، فهاذ أن اختاروا له داود فألحقه بأهل مجلسه ليسمع أنغامه . ولما حارب جندُ (شاول) الكنعانيين كما تقدّم في سورة البقرة ، كان النصر للإسرائيليين بسبب داود إذ رمى البطل الفلسطيني (جالوت) بمقلاعه بين عينيه فصرعه وقطع رأسه ، فلذلك صاهرهُ (شاول) بابنته (ميكال) ، ثم أن (شاول) تغيّر على داود، فخرج داود إلى بلاد الفلسطينيين وجمع جماعة تحت قيادته ، ولما قُتل (شاول) سنة 1055 بايعت طائفة من الجند الإسرائيلي في فلسطين داود ملكاً عليهم . وجعل مقرّ ملكه (حبرون) ، وبعد سبع سنين قُتل ملك إسرائيل الذي خلف شاول فبايعت الإسرائيليون كلهم داود ملكاً عليهم ، ورجع إلى أورشليم ، وآتاه الله النبوة وأمره بكتابة الزبور المسمّى عند اليهود بالمزامير .

وسليمان قدّمت ترجمته عند قوله تعالى « واتَّبِعُوا مَا تَلُوا الشَّيَاطِينِ عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ » في سورة البقرة .

وأيّوب نبيّه أثبت القرآن نبوته. وله قصّة مفصّلة في الكتاب المعروف بكتاب أيّوب ، من جملة كتب اليهود. ويظنّ بعض المؤرخين أن أيّوب من ذريّة (ناحور) أخي إبراهيم. وبعضهم ظنّ أنّه ابن حفيد عيسو بن إسحاق ابن إبراهيم ، وفي كتابه أن أيّوب كان ساكناً بأرض عوص (وهي أرض حوران بأشّام، وهي منازل بني عوص بن إرم بن سام بن نوح، وهم أصول عاد) وكانت مجاورة لحود بلاد الكلدان ، وقد ورد ذكر الكلدان في كتاب أيّوب وبعض النحّققين يظنّ أنّه من صنف عربيّ وأنّه من عوص، كما يدلّ عليه عدم التّعرض لنسبه في كتابه، والاقتصار على أنّه كان بأرض عوص (الذين هم من العرب العاربة). وزعموا أن كلامه المسطور في كتابه كان بلغة عربية، وأنّ موسى — عليه السلام — نقله إلى العبرانيّة . وبعضهم يظنّ أن الكلام المنسوب إليه كان شعراً ترجمه موسى في كتابه وأنّه أول شعر عرف

باللغة العربية الأصلية. وبعضهم يقول : هو أول شعر عرفه التاريخ، ذلك لأن كلامه وكلام أصحابه الثلاثة الذين عزّوه على مصائبه جاز على طريقة شعرية لا محالة.

ويوسف هو ابن يعقوب ويأتي تفصيل ترجمته في سورة يوسف. وموسى وهارون وزكرياء تقدّمت تراجمهم في سورة البقرة. وترجمة عيسى تقدّمت في سورة البقرة وفي سورة آل عمران. ويحيى تقدّمت ترجمته في آل عمران.

وقوله « وكذلك نجزي المحسنين » اعتراض بين المتعاطفات، والوار للحال ، أي وكذلك الوهب الذي وهبنا لإبراهيم والهدي الذي هدينا ذريته نجزي المحسنين مثله ، أو وكذلك الهدي الذي هدينا ذرية نوح نجزي المحسنين مثل نوح ، فلعلم أن نوحاً أو إبراهيم من المحسنين بطريق الكناية ، فأما إحصان نوح فيكون مستفاداً من هذا الاعتراض ، وأما إحصان إبراهيم فهو مستفاد مما أخبر الله به عنه من دعوته قومه وبذله كلّ الوسع لإقلاعهم عن ضلالهم .

ويجوز أن تكون الإشارة هنا إلى الهدي المأخوذ من قوله « هدينا » الأول والثاني ، أي وكذلك الهدي العظيم نجزي المحسنين ، أي بمثله ، فيكون المراد بالمحسنين أولئك المهديين من ذرية نوح أو من ذرية إبراهيم . فالمعنى أنهم أحسنوا فكان جزاء إحسانهم أن جعلناهم أنبياء .

وأما إلياس فهو المعروف في كتب الإسرائيليين باسم إيليا، ويسمى في بلاد العرب باسم إلياس أو (مكار إلياس). وهو إلياس النبشي (١). وذكر المفسرون أنه إلياس بن قنحاص بن إلغاز، أو ابن هارون أخو موسى فيكون من سبط لاوي . كان موجوداً في زمن الملك (آخاب) ملك إسرائيل في

(١) نسبة إلى تشبي مدينة الأرض التي أعطيت لسبط نفتالي كما في سفر العدد.

حدود سنة ثمان عشرة وتسعمائة قبل المسيح. وهو إسرائيلي من سكان (جِلْعَاد) - بكسر الجيم وسكون اللام - صقع جبلي في شرق الأردن ومنه بَعْلَبَك . وكان إلياس من سبط روبين أو من سبط جَداد. وهذان السبطان هما سكان صقع جِلْعَاد ، ويقال لإلياس في كتب اليهود التشبي ، وقد أرسله الله تعالى إلى بني إسرائيل لما عبدوا الاوثان في زمن الملك (آخاب) وعبدوا (بَعْل) صنم الكنعانيين. وقد وعظهم إلياس وله أخبار معهم. أمره الله أن يجعل اليسع خليفة له في النبوة ، ثم رفع الله إلياس في عاصفة إلى السماء فلم يُر له أثر بعدئذ، وخلفه اليسع في النبوة في زمن الملك (يهورام) بن (آخاب) ملك إسرائيل .

وقوله «كلّ من الصالحين» اعتراض. والتثنوين في كلّ عوض عن المضاف إليه ، أي كلّ هؤلاء المخلّودين وهو يشمل جميع المذكورين إسحاق ومن بعده .

وأما إسماعيل فقد تقدّمت ترجمته في سورة البقرة .

واليسع اسمه بالعبرانية إليشع - بهمزة قطع مكسورة ولام بعدها تحتية ثم شين معجمة وعين - وتعريبه في العربية اليسع - بهمزة وصل ولام ساكنة في أوله بعدها تحتية مفتوحة - في قراءة الجمهور .

وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف «الْيَسْع» - بهمزة وصل وفتح اللام مشددة بعدها تحتية ساكنة - بوزن ضَيْعَم، فهما لغتان فيه. وهو ابن (شافاط) من أهل (أبل محولة). كان فلاحاً فاصطفاه الله للنبوة على يد الرسول إلياس في مدة (آخاب) وصحب إلياس. ولما رفع إلياس لازم سيرة إلياس وظهرت له معجزات لبني إسرائيل في (أريحا) وغيرها. وتوفي في مدة الملك (يُوأش) ملك إسرائيل وكانت وفاته سنة أربعين وثمانمائة 840 قبل المسيح ودفن بالسامرة . والالف واللام في اليسع من أصل الكلمة، ولكن الهمزة عوملت معاملة همزة الوصل للتخفيف

فأشبه الاسم الذي تدخل عليه اللام التي للمح الأصل مثل العباس ، وما هي منها .

وأما يونس فهو ابن متى، واسمه في العبرانية (يونا بن أمثاي)، وهو من سبط (زبولون). ويجوز في نونه في العربية الضم والفتح والكسر. ولد في بلدة (غات ايفر) من فلسطين، أرسله الله إلى أهل (نينوى) من بلاد آشور. وكان أهلها يومئذ خليطا من الآشوريين واليهود الذين في أسر الآشوريين، ولما دعاهم إلى الإيمان فأبوا توعدهم بعذاب، فتأخر العذاب فخرج مفاظيا وذهب إلى (يافا) فركب سفينة للفنيقيين لتذهب به إلى ترشيش (مدينة غربي فلسطين إلى غربي صور وهي على البحر ولعلها من مراسي الرجة البحري من مصر أو من مراسي برقة لأنه وصف في كتب اليهود أن سليمان كان يجلب إليه الذهب والفضة والقرود والطواويس من ترشيش، فحين أن تكون لترشيش تجارة مع الحبشة أو السودان، ومنها تصدر هذه المحصولات. وقيل هي طرطوشة من مراسي الأندلس. وقيل (قرطاجنة) مرسى إفريقية قرب تونس. وقد قيل في تواريننا أن تونس كان اسمها قبل الفتح الإسلامي ترشيش. وهذا قريب لأن تجارتها مع السودان قد تكون أقرب) فحال البحر على السفينة وثقلت وخيف غرقها، فاقترعوا فكان يونس ممن خاب في القرعة فرمى في البحر والتقمه حوت عظيم فنادى في جوفه : « لا إله إلا أنت سبحانه إني كنت من الظالمين » ، فاستجاب الله له، وقلقه الحوت على الشاطئ. وأرسله الله ثانيا إلى أهل نينوى وآمنوا وكانوا يزينون على مائة ألف. وكانت مدته في أول القرن الثامن قبل الميلاد. ولم تقف على ضبط وفاته. وذكر ابن العربي في الأحكام في سورة الصافات أن قبره بقرية جلعون بين القدس وبلد الخليل، وأنه وقف عليه في رحلته. وستأتي أخبار يونس في سورة يونس وسورة الأنبياء وسورة الصافات .

وأما لوط فهو ابن هَارَكان بن تارح، فهو ابن أَخِي إبراهيم. ولد في (أور الكلدانيين). ومات أبوه قبل تارح، فاتَّخَذَ تارحُ لوطاً في كِفَالَتِهِ. ولمَّا مات تارح كان لوط مع إبراهيم ساكِنَيْنِ في أرض حاران (حوران) بعد أن خرج تارحُ أبُو إبراهيم من أور الكلدانيين قاصدين أرض كنعان. وهاجر إبراهيم مع لوط إلى مصر لِقِطْطِ أَصَابِ بلاد كنعان، ثُمَّ رَجَعَا إلى بلاد كنعان، وافترق إبراهيم ولوط بسبب خصام وقع بين رُعَاتِهِمَا، فارتحل لوط إلى (سَدُومَ)، وهي من شَرْقِ الأَرْدُنِّ إلى أن أوحى إليه بالخروج منها حين قَدَّرَ الله خَسْفَهَا عقاباً لأهلها فخرج إلى (صوغر) مع ابنته ونسله هناك، وهم (المؤايبون) و (بنو عمون) .

وقوله «وكلاً» فضَّلْنَا على العالمين «جملة معترضة، والواو اعتراضية، والتشوين عوض عن المضاف إليه، أي كلَّ أولئك المذكورين من إسحاق إلى هنا . و (كلَّ) يقتضي استغراق ما أضيف إليه . وحكم الاستغراق أن يثبت الحكم لكلِّ فرد فرد لا للمجموع. والمراد تفضيل كلِّ واحد منهم على العالمين من أهل عصره عدا من كان أفضل منه أو مساوياً له، فاللَّامُ في «العالمين» للاستغراق العرفي، فقد كان لوط في عصر إبراهيم وإبراهيم أفضل منه . وكان من غيرهما من كانوا في عصر واحد ولا يعرف فضل أحدهم على الآخر. وقال عبد الجبار : يمكن أن يقال : المراد وكلَّ من الأنبياء يفضَّلون على كلِّ مَنْ سواهم من العالمين . ثم الكلام بعد ذلك في أن أي الأنبياء أفضل من الآخر كلام في غرض آخر لا تعلق له بالأول آه . ولا يستقيم لأن مقتضى حكم الاستغراق الحكم على كلِّ فردٍ فردٍ .

وتعلَّقَ بهذه الآية مسألة مهمة من مسائل أصول الدِّين. وهي ثبوت نبوة التَّالِذين جرى ذكر أسمائهم فيها ، وما يترتَّب على ثبوت ذلك من أحكام في الإيمان وحقِّ التَّنبؤة . وقد أعرَضَ عن ذكرها المفسِّرون وكان ينبغي التَّعرُّضَ لها لأنَّها تضرِّع إلى مسائل نهم طالب العلوم الإسلاميَّة مَعْرِفَتُهَا ،

وأحقّ مظنةً بلذكرها هو هذه الآية وما هو بمعنى بعضها . فأما ثبوت نبوة الذين ذُكرت أَسْمَاؤُهُمْ فيها فلأنَّ الله تعالى قال بعد أن عدَّ أَسْمَاؤَهُمْ « أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحُكْمَ والنبوةَ » . فثبوت النبوة لهم أمر متقرر لأنَّ اسم إشارة « أولئك » قريب من النصِّ في عوده إلى جميع المسمَّين قبله مع ما يعضده ويكملُه من النصِّ بنبوة بعضهم في آيات تماثل هذه الآية ، مثل آية سورة النساء « إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ » الآيات ، ومثل الآيات من سورة مريم « واذكر في الكتاب لإبراهيم » الآيات ،

والنبوة أحكام كثيرة تتعلق بموصوفها وبمعاملة المسلمين لمن يتصف بها : منها معنى التَّيْبِ والرسول ، ومعنى المعجزة التي هي دليلٌ تحقِّقُ النبوة أو الرِّسالة لمن أتى بها ، وما يترتَّب على ذلك من وجوب الإيمان بما يُلْفَظُه عن الله تعالى من شرع وآداب ، ومَسَائِلُ كثيرة من ذلك مبسطة في علم الكلام فليرجع إليها . لَأَتَمَّا الَّذِي يَهْتَمُّ من ذلك في هذا التفسير هو ما أومأ به قوله تعالى في آخرها « فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءُ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ » . فمن علم هذه الآيات في هذه السورة وكان عالماً بمعناها وجب عليه الإيمان بنبوة من جرَّت أَسْمَاؤُهُمْ فيها .

وقد ذكر علماؤنا أنَّ الإيمان بأنَّ الله أَرْسَلَ رَسُلًا وَكَبَّأَ أَنْبِيَاءَ لإرشاد النَّاسِ واجب على الجملة ، أي إيماناً بإرسال أفراد غير معيَّنين دون تعيين شخص معيَّن باسمه ولا غير ذلك ممَّا يميِّزه عن غيره إلَّا عمداً - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - . قال الشيخ أبو محمَّد بن أبي زيد في الرسالة « الباعثُ (صفة لله تعالى) الرِّسَالُ اليهم لإقامة الحجَّة عليهم » . فإرسال الرسل جائز في حقِّ الله غير واجب ، وهو واقع على الإجمال دون تعيين شخص معيَّن . وقد ذكر صاحب المقاصد أنَّ إرسال الرسل محتاج إليه ، وهو لطف من الله بخلقه وليس واجبا عليه . وقالت المعتزلة وجمع من المتكلمين (أي من أهل السنة) ممَّا وراء التَّهَرُّ بوجوب إرسال الرسل عليه تعالى .

ولم يذكر أحد من أيمتنا وجوب الإيمان بنبيء معين غير محمد - صلى الله عليه وسلم - رسولا إلى الخلق كافة . قال أبو عمدة بن أبي زيد « ثم ختم - أي الله - الرسالة والنذارة والنبوة بمحمد نبيه - صلى الله عليه وسلم - إلخ » ، لأن النبيء - صلى الله عليه وسلم - قال في الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب من سؤال جبريل النبيء - صلى الله عليه وسلم - عن الإيمان فقال « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » إلخ . فلم يعين رسلا مخصوصين . وقال في جواب سؤاله عن الإسلام « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله » .

فمن علم هذه الآيات وفهم معناها وجب عليه الاعتقاد بنبوة المذكورين فيها . ولعل كثيرا لا يقرأونها كثيرا ممن يقرأونها لا يفهمون مدلولاتها حق الفهم فلا يطالبون بتطلب فهمها واعتقاد ما دلّت عليه إذ ليس ذلك من أصول الإيمان والإسلام ولكنه من التفقه في الدين .

قال القاضي عياض في فصل (سابع) من فصول الباب الثالث من القسم الرابع من كتاب الشفاء « وهذا كله (أي ما ذكره من إلزام الكفر أو الجرم الموجب للعقوبة لمن جاء في حقهم بما ينافي ما يجب لهم) فيمن تكلم فيهم (أي الأنبياء أو الملائكة) بما قلناه على جملة الملائكة والتبيين (أي على مجموعهم لا على جميعهم) - قاله الخفاجي - يريد بالجميع كل فرد فرد) ممن حققنا كونه منهم ممن نص الله عليه في كتابه أو حققنا علمه بالخبر المتواتر والإجماع القاطع والخبر المشتهر المتفق عليه (الواو في هذا التقسيم بمعنى أو) . فأما من لم يثبت الإخبار بتعيينه ولا وقع الإجماع على كونه من الأنبياء كالحضير ، ولقمان ، وذو القرنين ، ومريم ، وآسية (امرأة فرعون) وخالد بن سنان المذكور أنه نبيء أهل الرس ، فليس الحكم في سائهم والكافر بهم كالحكم فيما قدّمناه » آه .

فلذا علمت هذا علمت أن ما وقع في آيات ثلاثة نظمها البعض،

(ذكرها الشيخ إبراهيم البيجوري في مبحث الإيمان من شرحه على جوهره التَّوْحِيد) :

حَتَمَ عَلَى كُلِّ ذِي التَّكْلِيفِ مَعْرِفَةَ بَأَنْبِيَاءٍ عَلَى التَّفْصِيلِ قَدْ عَلِمُوا فِي تِلْكَ حُجَّتَنَا (1) مِنْهُمْ ثَمَانِيَةٌ مِنْ بَعْدِ عَشْرِ وَيَقْتَضِي سَبْعَةً وَهَمُّ إِدْرِيسَ . هُودَ . شُعَيْبَ ، صَالِحَ وَكَذَا ذُو الْكِفْلِ ، آدَمَ ، بِالْمَخْتَارِ قَدْ خَتَمُوا

لَا يَسْتَقِيمُ إِلَّا بِتَكْلِيفٍ ، لِأَنَّهُ كَوْنُ مَعْرِفَةِ ذَلِكَ حَتْمًا يَقْتَضِي ظَاهِرَهُ الْإِصْطِلَاحِيَّ أَنَّهُ وَاجِبٌ ، وَهَلَا لَا قَائِلَ بِهِ فَإِنْ أَرَادَ بِالْحَتْمِ الْأَمْرَ الَّذِي لَا يَنْبَغِي لِمَسَالِهِ كَانَ مُتَّكِدًا لِقَوْلِهِ : عَلَى كُلِّ ذِي التَّكْلِيفِ . فَلَوْ عَوَّضَهُ بِكُلِّ ذِي التَّعْلِيمِ .

وَلَعَلَّهُ أَرَادَ بِالْحَتْمِ أَنَّهُ يَحْتَمُّ عَلَى مَنْ عَلِمَ ذَلِكَ عَدَمُ إِنْكَارِ كَوْنِ هَؤُلَاءِ أَنْبِيَاءَ بِالْتَّحْقِينِ ، وَلَكِنْ شَاءَ بَيْنَ وَجُوبِ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ وَبَيْنَ مَنَعِ إِنْكَارِهِ بَعْدَ أَنْ يُعْرَفَ .

فَأَمَّا رِسَالَةُ هُودَ وَصَالِحَ وَشُعَيْبَ فَقَدْ تَكَرَّرَ ذِكْرُهَا فِي آيَاتٍ كَثِيرَةٍ . وَأَمَّا مَعْرِفَةُ نُبُوَّةِ ذِي الْكِفْلِ فَفِيهَا نَظَرٌ إِذْ لَمْ يَصْرَحْ فِي سُورَةِ الْأَنْبِيَاءِ بِأَكْثَرِ مَنْ كَوْنُهُ مِنَ الصَّابِرِينَ وَالصَّالِحِينَ . وَاخْتَلَفَ الْمَفْسَّرُونَ فِي عَدَدِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ ، وَنَسَبَ إِلَى الْجُمْهُورِ الْقَوْلَ بِأَنَّهُ نَبِيٌّ . وَعَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَمُجَاهِدٍ : أَنَّ ذَا الْكِفْلِ لَمْ يَكُنْ نَبِيًّا . وَسَيَأْتِي ذِكْرُ ذَلِكَ فِي سُورَةِ الْأَنْبِيَاءِ .

وَأَمَّا آدَمُ فَإِنَّهُ نَبِيٌّ مِنْذُ كَوْنِهِ فِي الْجَنَّةِ فَقَدْ كَلَّمَهُ اللَّهُ غَيْرَ مَرَّةٍ . وَقَالَ « ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى » فَهُوَ قَدْ أَهْبَطَ إِلَى الْأَرْضِ مُشْرِفًا .

(1) أَرَادَ الْآيَةَ وَتِلْكَ حُجَّتَنَا وَهِيَ بَوَاوِ الْعُطْفِ فَلَوْ قَالَ : وَتِلْكَ حُجَّتُنَا عَدَّتْ ثَمَانِيَةً مِنْهُمْ وَعَشْرًا الْخ .

بصفة النبوة . وقصة ابني آدم في سورة المائدة دالة على أن آدم بلغ لأبنائه شرعا لقوله تعالى فيها « إذ قرّبا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين » .

فالنبي نعتله أن الذي ينكر نبوة معين ممن سمي في القرآن في عداد الأنبياء في سورة النساء وسورة هود وسورة الأنعام وسورة مريم، وكان المنكر محققا علمه بالآية التي وصف فيها بأنه نبيء ووقف على دليل صحة ما أنكره وروجع فقصم على إنكاره ، إن ذلك الإنكار يكون كضرا لأنه أنكر معلوما بالضرورة بعد التنبيه عليه ثلاثا يعذر بجهل أو تأويل مقبول .

واعلم أني طلبت كشف القناع عن وجه الاختصار على تسمية هؤلاء الأنبياء من بين سائر الأنبياء من ذرية إبراهيم أو ذرية نوح، (على الوجهين في معاد ضمير «ذريته» . فلم يتضح لي وطلبت وجه ترتيب أسمائهم هذا الترتيب، وموالاة بعض هذه الأسماء لبعض في العطف فلم يتبد لي، وغالب ظني أن من هذه الوجوه كون هؤلاء معروفون لأهل الكتاب وللمشركين الذين يقتبسون معرفة الأنبياء من أهل الكتاب ، وأن المناسبة في ترتيبهم لا تخلو من أن تكون ناشئة عن الابتلاء بذكر أن إسحاق يعقوب موهبة لإبراهيم وهما أب وابنه ، فنشأ الاتصال من واحد إلى آخر بمناسبة للاتصال ، وأن توزيع أسمائهم على فواصل ثلاث لا يخلو عن مناسبة تجمع بين أصحاب تلك الأسماء في القاصلة الشاملة لأسمائهم . ويجوز أن خفة أسماء هؤلاء في تعريبها إلى العربية حروفا ووزنا لها أثر في إشارها بالذكر دون غيرها من الأسماء نحو (شعmon وشمويل وحزقيال ونحميا)، وأن المعدودين في هذه الآيات الثلاث توزعوا الفضائل إذ منهم الرسل والأنبياء والملوك وأهل الأخلاق الجليلة الميزة من الصبر وجهاد النفس والجهد في سبيل الله والمصابرة

لتبليغ التوحيد والشريعة ومكارم الاخلاق ، كما أشار إلى ذلك قوله تعالى في آخر الآيات « أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة » ومن بينهم أصلاً الأمتين العربية والإسرائيلية.

فلما ذكر إسحاق ويعقوب أردف ذكرهما بذكر نبيّين من ذرية إسحاق ويعقوب، وهما أب وابنه من الأنبياء هما داوود وسليمان مبتدءاً بهما على بقية ذرية إسحاق ويعقوب، لأنهما نالا متجدّين عظيمين مجد الآخرة بالنبوة ومجد الدنيا بالملك. ثم أردف بذكر نبيّين ثنائلا في أن الفتر أصاب كليهما وأن انفراج الكرب عنهما بصبرهما . وهما أيّوب ويوسف. ثم بذكر رسولين أخوين هما موسى وهارون، وقد أصاب موسى مثل ما أصاب يوسف من الكيد له لقتله ومن نجاته من ذلك وكفاله في بيت الملك ، وهؤلاء الستة شملتهم الفاصلة الأولى المنتهية بقوله تعالى « وكذلك نجزي المحسنين » .

ثم بذكر نبيّين أب وابنه وهما زكرياء ويحيى . فناسب أن يذكر بعدهما رسولان لا ذرية لهما، وهما عيسى وإلياس، وهما متماثلان في أنهما رفعوا إلى السماء. فأما عيسى فرفعه مذكور في القرآن، وأما إلياس فرفعه مذكور في كتب الإسرائيليين ولم يذكره المفسرون من السلف . وقد قيل : إنَّ إلياس هو إدريس وعليه فرفعه مذكور في قوله تعالى « واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبيّاً ورفعناه مكاناً علياً » في سورة مريم . وابتدئ بعيسى عطفاً على يحيى لأنهما قريبان ابنا خالة، ولأنَّ عيسى رسول وإلياس نبي غير رسول . وهؤلاء الأربعة تضمّتتهم الفاصلة الثانية المنتهية بقوله تعالى « كلّ من الصّالحين » . وعُطف اليسع لأنّه خليفة إلياس وتلميذه ، وأدمج بينه وبين إلياس إسماعيل تنهية بذكر النبيّ الذي إليه ينتهي نسب العرب من ذرية إبراهيم . وختّموا بيونس ولوط لأنّ كلاّ منهما أرسل إلى أمة صغيرة. وهؤلاء الأربعة تضمّتتهم الفاصلة الثالثة المنتهية بقوله « وكلاّ فضلنا على العالمين » .

وقوله «ومن آبائهم» عطف على قوله «كُلًّا». فالتقدير: وهدينا من آبائهم وذرياتهم وإخوانهم - وجعل صاحب الكشف (من) اسما بمعنى بعض، أي وهدينا بعض آبائهم على طريقته في قوله تعالى «من الذين هادوا بقرآن». وقدر ابن عطية ومن تبعه المعطوف محذوف تقديره: ومن آبائهم جمعا كثيرا أو مهلبين كثيرين، فتكون (من) تبيضية متعلقة بـ «هديننا».

والذريات جمع ذرية، وهي من تناسل من آدمي من أبناء أذنين وأبنائهم فيشمل أولاد البنين وأولاد البنات. ووجه جمعه إرادة أن الهدي تملئ بلذية كل من له ذرية من المذكورين للتنبيه على أن في هدي بعض اللذية كرامة للجد، فكل واحد من هؤلاء مراد وقوع الهدي في ذريته. وإن كانت ذرياتهم راجعين إلى جد واحد وهو نوح - عليه السلام - . ثم إن كان المراد بالهدي المقدّر الهدي المماثل للهدي المصرح به، وهو هدي النبوة، فالآباء يشمل مثل آدم وإدريس - عليهم السلام - فإنتهم آباء نوح. والذريات يشمل أنبياء بني إسرائيل مثل يوشع ودانيال. فهم من ذرية نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب، والأنبياء من أبناء إسماعيل - عليه السلام - مثل حنظلة بن صقوان وخالد بن سنان، وهوداء وصالحاء من ذرية نوح، وشعيباء من ذرية إبراهيم. والإخوان يشمل بقية الأسباط أخوة يوسف.

وإن كان المراد من الهدي ما هو أعم من النبوة شمل الصالحين من الآباء مثل هابيل ابن آدم. وشمل الذريات جميع صالحى الأمم مثل أهل الكهف، قال تعالى «وزدناهم هدى»، ومثل طالوت ملك إسرائيل، ومثل مضر وربيعة فقد ورد أنهما كانا مسلمين. رواه الديلمي عن ابن عباس. ومثل مؤمن آل فرعون وامرأة فرعون. ويشمل الإخوان هاران ابن تارح أخا إبراهيم، وهو أبو لوط، وعيسو أخا يعقوب وغير هؤلاء ممن علمهم الله تعالى.

والاجتناب الاصطفاء والاختيار، قالوا هو مشتق من الجبّي، وهو الجمع، ومنه جباية الخراج، وجبّي الماء في الحوض الذي سميت منه الجابية، فالافتعال فيه للمبالغة مثل الاضطرار، ووجه الاشتقاق أن الجمع إنما يكون لشيء مرغوب في تحصيله للحاجة إليه. والمعنى : أن الله اختارهم فجعلهم موضع هديه لأنه أعلم حيث يجعل رسالته ونبوءته وهديته.

وعطف قوله «وهديناهم» على «اجتيناهم» عطفا يؤكد لإثبات هدايتهم اهتماما بهذا الهدى، فيبين أنه هدى إلى صراط مستقيم، أي إلى ما به نوال ما يعمل أهل الكمال لنواله، ففُضِرَ الصراط المستقيم مثلاً لذلك تشبيها لهيئة العامل لينال ما يطلبه من الكمال بهيئة الساعي على طريق مستقيم يوصله إلى ما سار إليه بدون تردد ولا تحير ولا ضلال، وذكر من ألفاظ المركب الدال على الهيئة المثب بها بعضه وهو الصراط المستقيم لدلالته على جميع الألفاظ المحلوقة للإيجاز.

والصراط المستقيم هو التوحيد والإيمان بما يجب الإيمان به من أصول الفضائل التي اشتركت فيها الشرائع، والمقصود مع الثناء عليهم التعريض بالمشركين الذين خالفوا معتقدهم، كما دلّ عليه قوله بعد ذلك «هدى الله» إلى قوله - ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ».

﴿ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ ٨٨

استئناف يسانى، أي لا تعجبوا من هديهم وضلال غيرهم. والإشارة إلى الهدى الذي هو مصدر مأخوذ من أفعال الهداية الثلاثة المذكورة في الآية قبلها، وخصوصا المذكور آخرها بقوله «وهديناهم إلى صراط مستقيم». وقد زاد اسم الإشارة اهتماما بشأن الهدى إذ جعل كالشيء

المشاهد فزید باسم الإشارة كمالٌ تمييز ، وأخیر عن الهدى بأنه هدى الله لتشريف أمره وبيان عصمته من الخطأ والضلال ، وفيه تعريض بما عليه المشركون مما يزعمونه هدى ويتلقونه عن كبارهم ، أمثال عمرو بن لُحَيّ الذي وضع لهم عبادة الأصنام ، ومثل الكهّان وأضرابهم . وقد جاء هذا الكلام على طريقة الفللكة لأحوال الهداية التي تكرّر ذكرها كآيات حاتم الطائي :

وَللهِ صُـلُوكُ يُسَاوِرُ مَهْمَهُ وَيَمْضِي عَلَى الْأَحْدَاثِ وَالْدَهْرِ مُقْلَمَا

إلى أن قال بعد آيات سبعة في محامد ذلك الصعلوك :

فَذَلِكَ إِنْ يَهْلِكُ فَحَسْبَى ثَنَاؤُهُ وَإِنْ عَاشَ لَمْ يَقْعُدْ ضَعِيفًا مُنْعَمًا

وقوله تعالى « يهدي به من يشاء من عباده » جملة في موضع الحال من « هُدى الله » . والمراد بـ « من يشاء » الذين اصطفاهم الله واجتباهم وهو أعلم بهم وباستعدادهم لهديه ونيّهم المكابرة وإقبالهم على طلب الخير وتطلّعهم إليه وتدرّجهم فيه إلى أن يبلغوا مرتبة إفاضة الله عليهم الوحي أو التوفيق والإلهام الصادق .

ففي قوله « من يشاء » من الإيهام ما يعثّ النفوس على تطلّب هُدى الله تعالى والتعرّض لنفحاته ، وفيه تعريض بالمشرّكين الذين أنكروا نبوة محمّد - صلى الله عليه وسلّم - حسداً ، ولذلك أعقبه بقوله « ولو أشركوا لحبّط عنهم ما كانوا يعملون » تظليها لأمر الشرك وأنه لا يقضّر لأحد ولو بلغ من فضائل الأعمال مبلغاً عظيماً مثل هؤلاء المعبودين المنوّه بهم . والواو للحال ، و « حبّط » معناه تلف . أي بطل ثوابه . وقد تقدّم في قوله تعالى « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم » في سورة البقرة .

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ فَمِنْ أَذْكَرٌ بَهَا هَؤُلَاءَ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴾⁸⁹

استشاف ابتدائي للتنبؤ بهم، فهي فذلكة ثانية، لأنّ الفذلكة الأولى راجعة إلى ما في الجمل السابقة من الهدى وهنله راجعة إلى ما فيها من المهديين . واسم الإشارة لزيادة الاعتناء بتمييزهم وإخطار سيرتهم في الأذهان. والمشار إليهم هم المعينون بأسمائهم والمذكورون إجمالاً في قوله « ومن آباؤهم وذريّاتهم وإخوانهم » .

والتدين آتياناهم الكتاب» خبر عن اسم الإشارة.

والمراد بالكتاب الجنس : أي الكتب. وإتاء الكتاب يكون بإزالة ما يكتب، كما أنزل على الرسل وبعض الأنبياء، وما أنزل عليهم يعتبر كتاباً، لأنّ شأنه أن يكتب سواء كتب أم لم يكتب. وقد نصّ القرآن على أن إبراهيم كانت له صُحف بقوله « صحف إبراهيم وموسى » وكان لميسى كلامه الذي كتب في الإنجيل. ولداود الكلام الصادر منه تليفاً عن الله تعالى، وكان نبياً ولم يكن رسلاً ، ولسليمان الأمثال، والجامعة، والنشيد المنسوب في ثلاثها أحكاماً أمر الله بها . ويقال : إن إدريس كتب الحكمة في صحف وهو الذي يُسمّيه الإسرائيليون (أخنوخ) ويدعوه القبط (توت) ويدعوه الحكماء (هرمس) . ويكون إتاء الكتاب بإتاء النبيّ فهم وتبين الكتب المنزلة قبله، كما أوتي أنبياء بني إسرائيل من بعد موسى أمثال يحيى فقد قال تعالى له « يا يحيى خذ الكتاب بقوة » .

والحُكم هو الحكمة، أي العلم بطرق الخير ودفع الشرّ. قال تعالى في شأن يحيى « وآتيناه الحكم صبياً »، ولم يكن يحيى حاكماً أي قاضياً ، وقد يفسّر الحكم بالقضاء بالحقّ. كما في قوله تعالى في شأن داود وسليمان « وكلّا آتينا حكماً وعلماً » .

وإتاء هذه الثلاث على التوزيع، فمنهم من أوتي جميعها وهم الرسل منهم والأنبياء الذين حكموا بين الناس مثل داود وسليمان ، ومنهم من أوتي بعضها وهم الأنبياء غير الرسل والصالحون منهم غير الأنبياء ، وهذا باعتبار شمول اسم الإشارة لآباؤهم وذريّاتهم وإخوانهم .

والقاء في قوله « فإن يكفر » عاطفة جملة الشرط على جملة « أولئك الذين آتيناهم الكتاب » عقيبت بجملة الشرط وفترعت عليها لأن الغرض من الجمل السابقة من قوله « وإذ قال إبراهيم لأبيه أزر » هو تشويه أمر الشرك بالاستدلال على فساد بنيذ أهل الفضل والخير إياه ، فكان لقاء العاطفة عقب ذلك موقع بديع من أحكام نظم الكلام .

وضمير « بها » عائد إلى المذكورات : الكتاب والحكم والنبوة .

والإشارة في قوله « هؤلاء » إلى المشركين من أهل مكة ، وهي إشارة إلى حاضر في أذهان السامعين ، كما ورد في حديث سؤال القبر « فيقال له ما علمك بهذا الرجل » (يعني النبي - صلى الله عليه وسلم -) . وفي البخاري قال الأحنف بن قيس : ذهبت لأنصر هذا الرجل (يعني علي بن أبي طالب) . وقد قصيت مواقع آي القرآن فوجدته يعبر عن مشركي قريش كثيرا بكلمة (هؤلاء) ، كقوله « بل متعت هؤلاء وآباءهم » ولم أر من نبه عليه من قبل .

وكفر المشركين بنبوة أولئك الأنبياء تابع لكفرهم بمحمد - صلى الله عليه وسلم - ولذلك حكى الله عنهم بعد أنهم « قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » .

ومعنى « وكلنا بها » وفقنا للإيمان بها ومراعاتها والقيام بحفظها . فالتوكيل هنا استعارة ، لأن حقيقة التوكيل إسناد صاحب الشيء تدبيره إليه من يولّي تدبيره ويكفيه كلفة حفظه ورعاية ما به بقاؤه وصلاحه ونمائه . يقال : وكلته على الشيء ووكّلته بالشيء فيتعدي بعلی وبالباء . وقد استعير في هذه الآية للتوفيق إلى الإيمان بالنبوة والكتاب والحكم والنظر في ما تدعو إليه ورعايته تشيها لتلك الرعاية برعاية الوكيل ، وتشبيها للتوفيق إليها بإسناد النظر إلى الوكيل ، لأن الوكالة تقتضي وجود الشيء الموكل به . والوكيل مع حفظه ورعايته ، فكانت استعارة « وكلنا » لهذا المعنى إيجازا .

بديعاً يقابل ما يتضمنه معنى الكفر بها من إنكارها الذي فيه إضاعة
جلودها .

والقوم هم المؤمنون الذين آمنوا برسالة محمد - صلى الله عليه وسلم -
والقرآن وبمن قبله من الرسل وما جاءهم من الكتب والحكم والنبوة. والمقصود
الأول منهم المؤمنون الذين كانوا بمكة ومن آمن من الأنصار بالمدينة إذ
كانت هذه السورة قد نزلت قبيل الهجرة. وقد فسر في الكشف القوم بالأنبياء
المتقدم ذكرهم وادعى أن نظم الآية حملة عليه، وهو تكلف لا حامل إليه.

وصف القوم بأنهم «ليسوا بها بكافرين» للدلالة على أنهم سارعوا إلى
الإيمان بها بمجرد دعوتهم إلى ذلك فلذلك جاء في وصفهم بالجملة
الاسمية المؤلفة من اسم (ليس) وخبرها لأن ليس بمنزلة حرف نفي إذ هي فعل
غير متصرف فجعلتها تدل على دوام نفي الكفر عنهم ، وأدخلت الباء في
خبر (ليس) لتأكيد ذلك النفي فصار دوام نفي مؤكداً .

والمعنى إن يكفر المشركون بنبوءتك ونبوءة من قبلك فلا يضربك كفرهم
لأننا قد وفقنا قوماً مؤمنين للإيمان بك وبهم، فهذا تسليية للرسل - صلى
الله عليه وسلم - على إعراض بعض قومه عن دعوته .

وتقديم المجزور على عامله في قوله «ليسوا بها بكافرين» لرعاية
الفاصلة مع الاهتمام بمعاد الضمير : الكتاب والحكم والنبوة .

﴿ أَوَلَيْكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهِدْهُمْ أَقْتَدِهِ ﴾ .

جملة ابتدائية قصد من استئنافها استغلالها للاهتمام بمضمونها ،
ولأنها وقعت موقع التكرير لمضمون الجملة التي قبلها : جملة «وهديناهم
إلى صراط مستقيم» وجملة «أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة».
وحق التكرير أن يكون مفصلاً، وليبنى عليها التفرع في قوله «فبهدهم»

اقتده . والمشار إليهم باسم الإشارة هم المشار إليهم بقوله « أولئك الذين آتياهم الكتاب والحكم والنبوة » فإنهم الذين أمر نبينا - صلى الله عليه وسلم - بالاعتقاد بهداهم .

وتكرير اسم الإشارة لتأكيد تمييز المشار إليه ولما يقتضيه التكرير من الاهتمام بالخبر .

وأفاد تعريف المسند والمسند إليه قصر جنس الذين هداهم الله على المذكورين تفصيلا وإجمالا ، لأن المهديين من البشر لا يحدون أن يكونوا أولئك المستن ومن آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم ، فإن من آباؤهم آدم وهو الأب الجامع للبشر كلهم ، فأريد بالهدى هدى البشر ، أي الصرف عن الضلالة ، فالقصر حقيقي . ولا نظر لصلاح الملائكة لأنه صلاح جبلي .

وعدل عن ضمير المتكلم إلى اسم الجلالة الظاهر لقرن هذا الخبر بالمهابة والجلالة .

وقوله « فيهداهم اقتده » تقرير على كمال ذلك الهدى ، وتخلص إلى ذكر حظ محمد - صلى الله عليه وسلم - من هدى الله بعد أن قدّم قبله مسهب ذكر الأنبياء وهدىهم إشارة إلى علو منزلة محمد - صلى الله عليه وسلم - وأنها منزلة جديرة بالتخصيص بالذكر حيث لم يذكر مع الأنبياء المتقدمين ، وأنه جمع هدى الأولين ، وأكملت له الفضائل ، وجمع له ما قسرق من الخصائص والمزايا العظيمة . وفي إفراده بالذكر وترك عدة مع الأولين رمز بديع إلى فلادته وقرده مقلده ، ورعي بديع لحال مجيء رسالته بعد مرور تلك العصور المتباعدة أو المتجاورة ، ولذلك قدّم المجرور وهو « بهداهم » على عامله ، للاهتمام بذلك الهدى لأنه هو منزلتك الجامعة للفضائل والمزايا ، فلا يليق به الاعتقاد بهدى هو دون هداهم . ولأجل هذا لم يسبق للتبىء - صلى الله عليه وسلم - اعتداء بأحد ممن تحننوا في الجاهلية أو تنصروا أو تهودوا . فقد لقي النبي - صلى الله

عليه وسلم - زيد بن عمرو بن نُفَيْل قبل النبوة في بَلَدَح وعَرَض عليه أن يأكل معه من سُفْرته ، فقال زيد « إِنِّي لَا آكُل مِمَّا تَذْبَحُونَ عَلَى أَنْصَابِكُمْ » توهماً منه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يدين بدين الجاهلية ، وألهم الله محمدًا عليه الصلاة والسلام السكوت عن إجابته إلهاماً لحفظ السرِّ المخدَّر فلم يقل له إِنِّي لَا أَذْبَح عَلَى نُصُب . ولقي ورقة بن نوفل غير مرة بمكة . ولقي بحيرا الرأهب . ولم يقتد بأحد من أولئك وبقي على الفطرة إلى أن جاءته الرسالة .

والاقتداء افتعال من القدوة - بضم القاف وكسرهما - وقياسه على الأسوة يقتضي أن الكسوفه أشهر . وقال في المصباح : الضم أكثر . ووقع في المقامات للحريري « وقدوة الشحاذين » فُضِبُ بالضم . وذكره الواسطي في شرح ألفاظ المقامات في القاف المضمومة ، وروى فيه فتح القاف أيضاً ، وهو نادر . والقدوة هو الذي يعمل غيره مثل عمله ، ولا يعرف له في اللغة فعل مجرد فلم يسمع إلا اقتدى . وكأنهم اعتبروا القدوة اسماً جامداً واشتقوا منه الافتعال للدلالة على التكلف كما اشتقوا من اسم الخريف اخترف ، ومن الأسوة اتشى ، وكما اشتقوا من اسم النمر تنمر ، ومن الحجر تحجر . وقد تستعمل القدوة اسم مصدر لاقتدى . يقال : لي في فلان قدوة كما في قوله تعالى « لقد كان لكم فيهم أسوة حسنة » .

وفي قوله « فيهداهم اقتده » تعريض للمشركين بأن محمدًا - صلى الله عليه وسلم - ما جاء إلا على سنة الرسل كلهم وأنه ما كان بدعاً من الرسل .

وأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بالاقتداء بهداهم يؤذن بأن الله زوى إليه كل فضيلة من فضائلهم التي اختص كل واحد بها سواء ما اتفق منه واتحد ، أو اختلف واقترق ، فلإنما يقتدي بما أطلعه الله عليه من فضائل الرسل وسيرهم ، وهو الخلق الموصوف بالمعظيم في قوله تعالى « وإنك لعلى خلق عظيم » .

وبشمل هداهم ما كان منه راجعا إلى أصول الشرائع ، وما كان منه راجعا إلى زكاء النفس وحسن الخلق . وأما ما كان منه تفاريع عن ذلك وأحكاما جزئية من كل ما أبلغه الله إياه بالوحي ولم يأمره باتباعه في الإسلام ولا بين له نسخه ، فقد اختلف علماؤنا في أن الشرائع الإلهية السابقة هل تعتبر أحكامها من شريعة الإسلام إذا أبلغها الله إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولم يجعل في شريعته ما ينسخها .

وأرى أن أصل الاستدلال لهذا أن الله تعالى إذا ذكر في كتابه أو أوحى إلى رسوله - عليه الصلاة والسلام - حكاية حكم من الشرائع السابقة في مقام التنويه بذلك والامتنان ولم يقارنه ما يدل على أنه شرع للتشديد على أصحابه عقوبة لهم ، ولا ما يدل على عدم العمل به ، فلن ذلك يدل على أن الله تعالى يريد من المسلمين العمل بمثله إذا لم يكن من أحكام الإسلام ما يخالفه ولا من أصوله ما يأباه ، مثل أصل التيسير ولا يقتضي القياس على حكم إسلامي ما يناقض حكما من شرائع من قبلنا . ولا حجة في الآيات التي فيها أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - باتباع من قبله مثل هذه الآية، ومثل قوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا » ومثل قوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى » ، لأن المقصود من ذلك أصول الديانة وأسس التشريع التي لا تختلف فيها الشرائع ، فمن استدل بقوله تعالى « فبهدهم اقتده » فاستدلاله ضعيف . قال الغزالي في المستصفى « أراد بالهدى التوحيد ودلالة الأدلة العقلية على الواحدانية والصفات لأنه تعالى أمره بالاعتقاد بهدهم فلو كان المراد بالهدى شرائعهم لكان أمرا بشرائع مختلفة وناسخة ومنسوخة فدل أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم » آه . ومعنى هذا أن الآية لا تقوم حجة على المخالف فلا مانع من أن يكون فيها استئناس لمن رأى حجية شرع من قبلنا على الصفات التي ذكرتها آنفا . وفي صحيح البخاري في تفسير سورة ص عن العوام قال : سألت مجاهدا عن سجدة ص فقال : سألت ابن

عباس من أين سجدت (أي من أي دليل أخذت أن تسجد في هذه الآية، يريد أنها حكاية عن سجود داود وليس فيها صيغة أمر بالسجود) فقال «وَمَا تَقْرَأُ» أولئك الذين هدى الله فيبهداهم اقتله «فكان داود ممن أمر نبيكم أن يقتدي به فسجدها داود فسجدها رسول الله» .

والمذاهب في هذه المسألة أربعة : المذهب الأول مذهب مالك فيما حكاه ابن بكير وعبد الوهاب والقرافي ونسبوه إلى أكثر أصحاب مالك : أن شرائع من قبلنا تكون أحكاما لنا، لأن الله أبلغنا إلينا. والحجة على ذلك ما ثبت في الصحاح من أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في قضية الربيع بنت النضر حين كسرت ثيابه جارية عمدا أن تكسر ثيبتها فراجعتها أمها وقالت : والله لا تكسر ثيابه الربيع فقال لها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « كتاب الله القصاص » ، وليس في كتاب الله حكم القصاص في السن إلا ما حكاه عن شرع التوراة بقوله « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » إلى قوله - والسن بالسن » . وما في الموطأ أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى يقول في كتابه « أَقِمِ الصَّلَاةَ لَذِكْرِي » وإنما قاله الله حكاية عن خطابه لموسى - عليه السلام - ، وبظاهر هذه الآية لأن الهدى مضاف فظاهره العموم ، ولا يستلزم كون السياق مخصصا له كما ذهب إليه الغزالي. ونقل علماء المالكية عن أصحاب أبي حنيفة مثل هذا. وكذلك نقل عنهم ابن حزم في كتابه الإعراب في الحيرة والالتباس الواقفين في مذاهب أهل الرأي والقياس (1). وفي توضيح صدر الشريعة حكايته عن جماعة من أصحابهم ولم يبينه. ونقله القرطبي عن كثير من أصحاب الشافعي. وهو منقول في كتب الحنفية عن عامة أصحاب الشافعي.

المذهب الثاني : ذهب أكثر الشافعية والظاهرية : أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا. واحتجوا بقوله تعالى « لِكُلِّ جَعَلْنَا

(1) مخطوط في مكتبتنا.

منكم شريعة ومنهاجا». ونسب القرطبي هذا القول للكثير من أصحاب مالك وأصحاب الشافعي. وفي توضيح صدر الشريعة نسبة مثل هذا القول لجماعة من أصحابهم.

الثالث : إنما يلزم الاقتداء بشرع إبراهيم — عليه السلام — لقوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا ». ولم أقف على تعيين من نسب إليه هذا القول.

الرابع : لا يلزم إلا اتباع شريعة عيسى لأنها آخر الشرائع نسخت ما قبلها. ولم أقف على تعيين صاحب هذا القول. قال ابن رشد في المقدمات : وهذا أضعف الأقوال.

والهاء في قوله « اقتله » ساكنة عند جمهور القراء، فهي هاء السكت التي تجلب عند الوقف على الفعل المعتل اللام إذا حذفت لامه للجازم، ونى ثبت في الوقف وتحذف في الوصل، وقد ثبت في المصحف لأنهم كانوا يكتبون أواخر الكلم على مراعاة حال الوقف. وقد أثبتها جمهور القراء في الوصل، وذلك من إجراء الوصل مجرى الوقف وهو وارد في الكلام الفصيح. والأحسن للقارئ أن يقف عليها جريا على الألف، فجمهور القراء أثبتوها ساكنة ما عدا رواية هشام عن ابن عامر فقد حركها بالكسر، ووجه أبو علي الفارسي هذه القراءة بأنها تجعل الهاء ضمير مصدر « اقتد »، أي اقتد الاقتداء، وليست هاء السكت، فهي كالهاء في قوله تعالى « عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين » أي لا أعذب ذلك العذاب أحدا. وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف، بحذف الهاء في حالة الوصل على القياس الغالب.

﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴾

استئناف عقب به ذلك البيان العظيم الجامع لأحوال كثير من الأمم. والإيماء إلى نبوة جمع من الأنبياء والصالحين، وبيان طريقة الجدل في تأييد الدين، وأنه ما جاء إلا كما جاءت ملل تلك الرسل، فلذلك ذبّه الله بأمر رسوله أن يذكر قومه بأنه يذكرهم، كما ذكرت الرسل أقوامهم، وأنه

ما جاء إلاّ بالنصح لهم كما جاءت الرّسل . وافتتح الكلام بفعل « قل »
للتّبيه على أمميّته كما قدّم في هذه السّورة غير مرّة . وقدّم ذلك بقوله
« لا أسألكم عليه أجرا » أي لست طالب نفع لنفسي على إبلاغ القرآن ، ليكون
ذلك تنبيها للاستدلال على صدقه لأنّه لو كان يريد لنفسه نفعا لصانعههم
وواقفهم . قال في الكشف في سورة هود عند قوله تعالى حكاية عن هود
« يا قوم لا أسألكم عليه أجرا إنّ أجريّ إلاّ على الذي فطرني أفلا تعقلون » .
مما من رسول إلاّ واجه قومه بهذا القول لأنّ شأنهم النّصيحة والنّصيحة
لا يحتملها ولا يحضّنها إلاّ حسم المطامع وما دام يتوقّع شيء منها لم
تضع ولم تنجع ، آه .

قلت : وحكى الله عن نوح مثل هذا في قوله في سورة هود « ويا قوم
لا أسألكم عليه مالاّ إنّ أجريّ إلاّ على الله » . وقال لرسوله أيضا في سورة
الشّورى « قل لا أسألكم عليه أجرا إلاّ المودة في القربى » . فليس المقصود
من قوله « لا أسألكم عليه أجرا » ردّ اعتقاد معتد أو نفى تهمة قبلت ولكن
المقصود به الاعتبار ولفت النظر إلى محض نصح الرّسول - صلى الله عليه وسلم -
في رسالته وأنها لضع الناس لا يجزّ منها نفعا إلى نفسه .

والضمير في قوله « عليه » وقوله « إن هو » راجع إلى معروف في
الأذهان ، فإنّ معرفة المقصود من الضمير مغنية عن ذكر المعاد مثل قوله
تعالى « حتّى توارث بالحبّاج » ، وكما في حديث عمر في خبر إبله
النّبي - صلى الله عليه وسلم - « فنزل صاحبي الانصاري يوم نوبته فضرب
بأبى ضربا شديدا فقال : أنتم هو » . إلخ . والتّقدير : لا أسألكم على التّبلغ
أو الدّعاء أجرا وما دعائي وتبليغي إلاّ ذكركم بالقرآن وغيره من الأقوال .

والذّكرى اسم مصدر الذّكر - بالكسر - وهو ضدّ النّسيان ، وتقدّم أنّها
والمراد بها هنا ذكر التّوحيد والبعث والثّواب والعقاب .

وَجَعَلَ الدَّعْوَةَ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ ، لِأَن دَعْوَتَهُ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ —
عَامَّةٌ لِسَائِرِ النَّاسِ .

وقد أشعر هذا بأن انتفاء سؤال الأجر عليه لسببين : أحدهما أنه ذكرى
لهم ونصح لنفعهم فليس محتاجا لجزاءٍ منهم ، ثانيهما أنه ذكرى لغيرهم من
الناس وليس خاصا بهم .

﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ
مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا
وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ وَقُرْآنًا يُسَمَّوْنَ بُدُونَهَا وَتَخْفَوْنَ كَثِيرًا
وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّكُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي
خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ٩١ ﴾

وجود واو العطف في صدر هذه الجملة ينادي على أنها نزلت متماصة مع
الجملة التي قبلها، وأنها وإياتها واردتان في غرض واحد هو إبطال مزاعم المشركين،
فهذا عطف على جملة « فلن يكفر بها هؤلاء »، وأنها ليست ابتنائية في غرض آخر.
فواو الضمير في قوله « قدروا » عائد على ما عاد إليه اسم الإشارة في قوله « هؤلاء »
كما علمت آنفا . ذلك أن المشركين لما استشعروا نهوض الحجة عليهم في نزول
القرآن بأنّه ليس يدعى ممّا نزل على الرّسل ، ودحض قولهم « لولا أنزل إليه
ملك فيكون معه نذيرا » قوغلوا في المكابرة والجحود فقالوا « ما أنزل الله على
بشر من شيء » وتجاهلوا ما كانوا يقولونه عن إبراهيم — عليه السلام — وما يعلمونه
من رسالة موسى — عليه السلام — وكتابه . فروى الطبري عن ابن عباس ومجاهد :
أنّ قائل ذلك هم المشركون من قريش .

وقد جاءت هذه الآية في هذا الموقع كالنتيجة لما قبلها من ذكر الإنبياء وما
جاءوا به من الهدى والشرائع والكتب ، فلا جرم أنّ التّنين قالوا : ما أنزل الله

على بشر من شيء، قد جاموا إفكا وزورا وأنكروا ما هو معلوم في أجيال البشر بالتواتر . وهذه الجملة مثل ما حكاها الله عنهم في قوله « وقال الذين كفروا لن نؤمن بهذا القرآن ولا بالذي بين يديه » . ومن أئمة التفسير من جعل هنا حكاية لقول بعض اليهود، واختلفوا في أنه معين أو غير معين، فمن ابن عباس أيضا، وسعيد ابن جبير، والحسن، والسدي: أن قائل « ما أنزل الله على بشر من شيء » بعض اليهود. وروي عن سعيد بن جبير وعكرمة أن قائل ذلك مالك بن الصيف القرظي وكان من أحبار اليهود بالمدينة، وكان سمينا وأنه جاء يخاصم النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال له النبي « أنشدك بالذي أنزل التوراة على موسى أما تجد في التوراة أن الله يفيض الحبر السمين » فغضب وقال : والله ما أنزل الله على بشر من شيء. وعن السدي : أن قائله فينحاص اليهودي. وحمل ذلك كله على أن قائل ذلك منهم قاله جهلا بما في كتبهم فهو من عامتهم، أو قاله لجأجا وعنادا. وأحسب أن هذه الروايات هي التي ألجأت رواها إلى ادعاء أن هذه الآيات نزلت بالمدينة، كما تقدم في الكلام على أول هذه السورة. وعليه يكون وقع هذه الآيات في هذا الموقع لمناسبة قوله « أولئك الذين آتيناهم الكتاب » الآية، وتكون الجملة كالمعتضة في خلال إبطال حجج المشركين. وحقيقة « قدروا » عيّنوا القدر وضبطوه أي، عكّموه عِلما عن تحقق.

والقدر - بفتح فسكون - مقياسُ الشيء وضابطه ، ويستعمل مجازا في علم الأمر بكنهه وفي تدبير الأمر . يقال : قدر القوم أمرهم يقدرونه - بضم الدال - في المضارع ، أي ضبطوه ودبروه . وفي الحديث قول عائشة « فاقدرُوا قدرَ الجاريةِ الحديثة السن » . وهو هنا مجاز في العلم الصحيح، أي ما عرفوا الله حق معرفته وما علموا شأنه وتصرفاته حق العلم بها، فانتصب « حق » على التأييد عن المفعول المطلق لإضافته إلى المصدر وهو « قدره »، والإضافة هنا من إضافة الصفة إلى الموصوف. والأصل : ما قدروا الله قدرَه الحق .

« وإذ قالوا » ظرف ، أي ما قدروه حين قالوا « ما أنزل الله » لأنهم لما نفوا شأنا عظيما من شؤون الله، وهو شأن هديه الناس وإبلاغهم مراده بواسطة الرسل،

قد جهلوا ما يفضي إلى الجهل بصفة من صفات الله تعالى التي هي صفة الكلام ، وجعلوا رحمته للناس ولطفه بهم .

ومقالهم هذا يعمّ جميع البشر لوقوع النكرة في سياق التقى ليفي الجنس ، ويعمّ جميع ما أنزل باقرانه بمنّ في حيز التقى للدلالة على استغراق الجنس أيضا ، ويعمّ إنزال الله تعالى الوحي على البشر بنفي المتعلّق بهذين العمومين .

والمراد بنفيء هنا شيء من الوحي، ولذلك أمر الله نبيه بأن يُفهمهم باستفهام تقرير وإلجاء بقوله « مَنْ أنزل الكتاب الذي جاء به موسى » فذكرهم بأمر لا يستطيعون جمده لتواتره في بلاد العرب ، وهو رسالة موسى ومجيئه بالتوراة وهي تدرس بين اليهود في البلد المجاور مكة ، واليهود يتردّدون على مكة في التجارة وغيرها ، وأهل مكة يتردّدون على يثرب وما حولها وفيها اليهود وأجبارهم ، وبهذا لم يذكرهم الله برسالة إبراهيم - عليه السلام - لأنهم كانوا يجهلون أن الله أنزل عليه صُحفا فكان قد يتطرّقه اختلاف في كيفية رسالته ونبوته . وإذا كان ذلك لا يسع إنكاره كما اقتضاه الجواب آخر الآية بقوله « قل الله » فقد ثبت أن الله أنزل على أحد من البشر كتابا فانقض قولهم « ما أنزل الله على بشر من شيء » على حسب قاعدة نقض السالبة الكلية بموجبة جزئية . وافتتح بالأمر بالقول للاهتمام بهذا الإفحام ، وإلا فلإن القرآن كلّهُ مأمور النبيء - صلى الله عليه وسلم - بأن يقوله .

والتور : استعارة للوضوح والحق ، فلإن الحق يشبه بالتور ، كما يشبه الباطل بالظلمة . قال أبو القاسم عليّ التتوخي :

وكانّ النجوم بين دُجَاهَا سُنَن لَاحَ يَنْهَنُ ابْتِدَاعُ

ولللك عطف عليه « هدى » ونظيره قوله في سورة المائدة « إِنَّا أنزلنا التوراة فيها هُدى ونور » . ولو أطلق التور على سبب الهدى لصحّ لولا

هذا العطف، كما قال تعالى عن القرآن: «ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا» .

وقد انتصب «نورا» على الحال .

والمراد بالناس اليهود أي ليهديهم، فالتعريف فيه للاستفراق، إلا أنه استفراق عرفي، أي الناس الذين هم قومه بنو إسرائيل .

وقوله «تجعلونه قراطيس» يجوز أن يكون صفة سببية للكتاب، ويجوز أن يكون معترضا بين المتعاطفات .

قرأ «تجعلونه» - وقيلون - وتخفون - بناء الخطاب - من عدا ابن كثير، وآبا عمرو، ويعقوب، من العشرة، فيما أن يكون الخطاب لغير المشركين إذ الظاهر أن ليس لهم عمل في الكتاب الذي أنزل على موسى ولا باشروا إبداء بعضه وإخفاء بعضه فتعين أن يكون خطابا لليهود على طريقة الإدماج (أي الخروج من خطاب إلى غيره) تعريضا باليهود وإسماعا لهم وإن لم يكونوا حاضرين من باب إياك أعني واسمعي يا جارة، أو هو التفات من طريق الغيبة الذي هو مقتضى المقام إلى طريق الخطاب. وحقه أن يقال يجعلونه - ييأء المضارع للغائب - كما قرأ غير هؤلاء الثلاثة القراء . وإما أن يكون خطابا للمشركين . ومعنى كونهم يجعلون كتاب موسى قراطيس يدون بعضها ويخفون بعضها أنهم سألوا اليهود عن نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - فقرأوا لهم ما في التوراة من التمسك بالسبب، أي دين اليهود، وكنتموا ذكر الرسول - صلى الله عليه وسلم - الذي يأتي من بعد، فأسند الإخفاء والإبداء إلى المشركين مجازا لأنهم كانوا مظهرها من مظاهر ذلك الإخفاء والإبداء . ولعل ذلك صدر من اليهود بعد أن دخل الإسلام المدينة وأسلم من أسلم من الأوس والخزرج، فعلم اليهود وبأل عاقبة ذلك عليهم فأغروا المشركين بما يزيدهم تصميما على المعارضة . وقد قدمنا ما

يرجّح أن سورة الأنعام نزلت في آخر مدّة إقامة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بمكة ، وذلك يوجب ظننا بأن هذه المدّة كانت مبدأ مدخلة اليهود لقريش في مقاومة الدّعوة الإسلاميّة بمكة حين بلغت إلى المدينة .

قرأ ابن كثير ، وأبو عمرو ، ويعقوب ، يجعلونها ، ويبدونها ، ويخفونها ، - بالتحّية - فتكون ضمائر الغيبة عائدة إلى معروف عند المتكلم ، وهم يهود الزّمان الذين عرفوا بذلك .

والقراطيس جمع قرطاس . وقد تقدّم عند قوله تعالى « ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس » في هذه السّورة . وهو الصحيفة من أي شيء كانت من رقّ أو كغيد أو خرقه . أي تجعلون الكتاب الذي أنزل على موسى أوراقا متفرقة قصدا لإظهار بعضها وإخفاء بعض آخر .

وقوله « تبدونها وتخفون كثيرا » صفة لقراطيس ، أي تبدون بعضها وتخفون كثيرا منها ، ففهم أن المعنى تجعلونه قراطيس لغرض إبداء بعض وإخفاء بعض .

وهذه الصّفة في محلّ الذّمّ فإن الله أنزل كتبه للهدى ، والهدى بها متوقّف على إظهارها وإعلانها ، فمن فرقها ليظهر بعضا ويخفي بعضا فقد خالف مراد الله منها . فأما لو جعلوه قراطيس لغير هذا المقصد لما كان فعلهم ملموما ، كما كب المسلمون القرآن في أجزاء منفصلة لقصد الاستعانة على القراءة ، وكذلك كتابة الألواح في الكتاتيب لمصلحة .

وفي جامع العُتيبة في سماع ابن القاسم عن مالك « سئل مالك - رحمه الله - عن القرآن يُكتب أسداسا وأسباعا في المصاحف ، فكره ذلك كراهية شديدة وعابها وقال لا يفرّق القرآن وقد جمعه الله وهؤلاء يفرّقونه ولا أرى ذلك . أم . قال ابن رشد في البيان والتحصيل : القرآن أنزل إلى النبي - صلى

الله عليه وسلم — شيئا بعد شيء حتى كَمُلَ واجتمع جملة واحدة فوجب أن يحافظ على كونه مجموعا، فهذا وجه كراهية مالك لتفريقه. آه .

قلت : ولعله إنما كره ذلك خشية أن يكون ذلك ذريعة إلى تفرق أجزاء المصحف الواحد فيقع بعضها في يد بعض المسلمين فيظن أن ذلك الجزء هو القرآن كله، ومعنى قول مالك : وقد جمعه الله، أن الله أمر رسوله — صلى الله عليه وسلم — بجمعه بعد أن نزل منجما، فدل ذلك على أن الله أراد جمعه فلا يفرق أجزاء. وقد أجاز فقهاء المذهب تجزئة القرآن للتعلم ومس جزؤه على غير وضوء، ومنه كتابته في الألواح .

وقوله «وعلمتم ما لم تعلموا» في موضع الحال من كلام مقدّر دلّ عليه قوة الاستفهام لأنه في قوة أخبروني، فإن الاستفهام يتضمن معنى الفعل .

وقوع الاستفهام بالاسم الدال على طلب تعيين فاعل الإنزال يقوي معنى الفعل في الاستفهام إذ تضمن اسم الاستفهام فعلا وفاعلا مستفهما عنهما ، أي أخبروني عن ذلك وقد علمكم الله بالقرآن الذي أنكرتم كونه من عند الله، احتججتم على إنكار ذلك بنفي أن ينزل الله على بشر شيئا، ولو أنصفتم لوجدتم وإمارة نزوله من عند الله ثابتة فيه غير محتاج معها للاستدلال عليه . وهذا الخطاب أشدّ انطباقا على المشركين لأنهم لم يكونوا عالمين بأخبار الأنبياء وأحوال التشريع ونظامه فالما جاءهم محمد — عليه الصلاة والسلام — علم ذلك من آمن علما راسخا ، وعلم ذلك من بقي على كفره بما يحصل لهم من سماع القرآن عند الدعوة ومن مخالطهم من المسلمين ، وقد وصفهم الله بمثل هذا في آيات أخرى، كقوله تعالى « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » .

ويجوز أن تكون جملة «وعلمتم» عطفًا على جملة «أنزل الكتاب» على اعتبار المعنى كأنه قيل : وعلمكم ما لم تعلموا .

ووجه بناء فعل «عَلَّمْتُمْ» للمجهول ظهور الفاعل، ولأنه سيقول «قُلْ الله».

فإذا تأولنا الآية بما روي من قصة مالك بن الصَّيف المتقدمة فلاستفهام يقوله «مَنْ أُنْزِلَ الْكِتَابُ» تقريرى، إمّا لإبطال ظاهر كلامهم من جحد تنزيل كتاب على بشر، على طريقة إفحام المناظر بإبداء ما في كلامه من لوازم الفساد، مثل فساد اطراد التعريف أو انعكاسه، وإمّا لإبطال مقصودهم من إنكار رسالة محمد — صلى الله عليه وسلم — بطريقة الإلزام لأنهم أظهروا أن رسالة محمد — عليه الصلاة والسلام — كالشيء المحال قليل لهم على سبيل التقرير «من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى» ولا يسمهم إلا أن يقولوا : الله، فإذا اعترفوا بذلك فالتدلي أنزل على موسى كتابا لم لا ينزل على محمد مثله، كما قال تعالى «أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله» الآية.

ثم على هذا القول تكون قراءة «تجعلونه قراطيس» بالنوقية جارية على الظاهر، وقراءته بالتحيّة من قبيل الالتفات. ونكتته أنهم لما أخبر عنهم بهذا الفعل الشنيع جعلوا كالفائزين عن مقام الخطاب.

والمخاطب بقوله «وَعَلَّمْتُمْ» على هذا الوجه هم اليهود، فتكون الجملة حالا من ضمير «تجعلونه»، أي تجعلونه قراطيس تخفون بعضها في حال أن الله علمكم على لسان محمد ما لم تكونوا تعلمون، ويكون ذلك من تمام الكلام المعترض به.

ويجيء على قراءة «يجعلونه قراطيس» — بالتحيّة — أن يكون الرجوع إلى الخطاب بعد الغيبة التفاتيا أيضا. وحسنه أنه لما أخبر عنهم بشيء حسن عادّ إلى مقام الخطاب، أو لأن مقام الخطاب أنسب بالامتنان.

واعلم أن نظم الآية صالح للردّ على كلا الفريقين مراعاة لمقتضى الرويتين. فعلى الرواية الأولى فواو الجماعة في «قدروا» وقالوا «عائدة إلى ما عاد إليه إشارة هؤلاء، وعلى الرواية الثانية فالواو واو الجماعة مستعملة في واحد معين على طريقة

التعريض بشخص من باب « ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله »، وذلك من قبيل عود الضمير على غير مذكور اعتمادا على أنه مستحضر في ذهن السامع .

وقوله « قل الله » جواب الاستفهام التقريري . وقد تولّى السائل الجواب لنفسه بنفسه لأنّ المسؤول لا يسعه إلا أن يجيب بذلك لأنه لا يقدر أن يكابر ، على ما قرّره في تفسير قوله تعالى « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله » في هذه السورة .

والمعنى قل الله أنزل الكتاب على موسى . وإذا كان « وعلّمتهم ما لم تعلموا » معطوفا على جملة « أنزل » كان الجواب شاملا له ، أي الله علمكم ما لم تعلموا فيكون جوابا عن الفعل المسند إلى المجهول بفعل مسند إلى المعلوم على حد قول ضرار بن نهشل أو الحارث النهشلي يرثي أخاه يسريسد :

لبيك يزيد ضارح لخصومة ومختبط مما تطيح الطوائح
كأنه سئل من يبكيه فقال : ضارح .

وعطف « ثم ذرهم في خوضهم يلعبون » بضم للدلالة على الترتيب الزمني ، أي أنهم لا تنجح فيهم الحجج والأدلة فتتركهم وخوضهم بعد التبليغ هو الأولى ولكن الاحتجاج عليهم لتبكيهم وقطع معاذيرهم .

وقوله « في خوضهم » متعلق بـ « ذرهم » . وجملة « يلعبون » حال من ضمير الجمع .

وتقدّم القول في « ذر » في قوله تعالى « وذر الذين اتخذوا دينهم » . والخوض تقدّم في قوله تعالى « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم » . والتعب تقدّم في « وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا » في هذه السورة .

﴿ وَهَذَا كَسَبُ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرَكٌ مُّصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾

وَلْتُنْذِرْ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ
بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٢٢﴾

« وهذا كتاب » عطف على جملة « قل الله »، أي وقل لهم الله أنزل الكتاب
على موسى وهذا كتاب أنزلناه .

والإشارة إلى القرآن لأن المحاولة في شأنه من ادّعاءهم نفي نزوله من
عند الله ، ومن تبكيته بل أنزال التوراة، يجعل القرآن كالحاضر المشاهد، فأني
باسم الإشارة لزيادة تمييزه تقوية لحضوره في الأذهان .

وافتتاح الكلام باسم الإشارة المفيد تمييز الكتاب أكمل تمييز ، وبناءً
فعل « أنزلنا » على خبر اسم الإشارة، وهو « كتاب » الذي هو عينه في المعنى ،
لإفادة التقوية، كأنه قيل : وهذا أنزلناه .

وجعل « كتاب » الذي حقه أن يكون مفعول « أنزلنا » مسنداً إليه، ونصب
فعل « أنزلنا » لضميره ، لإفادة تحقيق إنزاله بالتعبير عنه مرتين ، وذلك
كله للتقوية بشأن هذا الكتاب .

وجملة « أنزلناه » يجوز أن تكون حالا من اسم الإشارة، أو معترضة بينه
وبين خبره . و « مبارك » خبر ثان . والمبارك اسم مفعول من بركه ، وبارك
عليه، وبارك فيه، وبارك له، إذا جعل له البركة. والبركة كثرة الخير ونمائه
يقال : بركه. قال تعالى « أن بورك من في النار ومن حولها » ، ويقال :
بارك فيه، قال تعالى « وبارك فيها » .

ولعل قولهم (بارك فيه) إنما يتعلق به ما كانت البركة حاصلة للغير في
زمانه أو مكانه، وأما (باركه) فيتعلق به ما كانت البركة صفة له، و(بارك

عليه) جعل البركة متمكنة منه، (وبارك له) جعل أشياء مباركة لأجله، أي بارك فيمسا له .

والقرآن مبارك لأنه يدلّ على الخير العظيم، فالبركة كائنة به، فكان البركة جعلت في ألفاظه، ولأنّ الله تعالى قد أودع فيه بركة لقارئه المشتغل به بركة في الدنيا وفي الآخرة ، ولأنّه مشتمل على ما في العمل به كمال النفس وطهارتها بالمعارف النظرية ثم العملية. فكانت البركة ملازمة لقراءته وفهمه. قال فخر الدين « قد جرت سنة الله تعالى بأنّ الباحث عنه (أي عن هذا الكتاب) المتمسك به يحصل له عزّ الدنيا وسعادة الآخرة. وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم الثقلية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدنيا مثل ما حصل لي بسبب خدمة هذا العلم (يعني التفسير).

و « مصدق » خير عن « كتاب » بلون عطف.

والمُصدّق تقدّم عند قوله تعالى « مُصدّقاً لما بين يديه » في سورة البقرة، وقوله « ومصدّقاً بين يدي » وفي سورة آل عمران. و « الذي » من قوله « الذي بين يديه » اسم موصول مراد به معنى جَمْع . وإذ قد كان جمع الذي وهو الذين لا يستعمل في كلام العرب إلاّ إذا أريد به العاقل وشيبهه، نحو «إنّ الذين تدعون من دون الله عباداً أمثالكم» لتتزيل الأصنام منزلة العاقل في استعمال الكلام عرفاً . فلا يستعمل في جمع غير العاقل إلاّ الذي المفرد، نحو قوله تعالى « والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون ».

والمراد به « الذي بين يديه » ما تقدّمه من كتب الانبياء، وأخصّها التوراة والإنجيل والزبور، لأنها آخر ما تناولته الناس من الكتب المنزلة على الانبياء، وهو مصدّق الكتب النازلة قبل هذه الثلاثة وهي صحف إبراهيم وموسى .

ومعنى كون القرآن مصدّقها من وجهين ، أحدهما أنّ في هذه الكتب الوعد

بمجيء الرسول المقتضى على نبوة أصحاب تلك الكتب، فمجيء القرآن قد أظهر صدق ما وعدت به تلك الكتب ودل على أنها من عند الله .

وثانيهما أن القرآن مصدق أنبيائها وصدقها وذكر نورها وهما ، وجاء بما جاءت به من أصول الدين والشرعية . ثم إن ما جاء به من الأحكام التي لم تكن ثابتة فيها لا يخالفها . وأما ما جاء به من الأحكام المخالفة للأحكام المذكورة فيها من فروع الشرعية فلذلك قد يبين فيه أنه لأجل اختلاف المصالح ، أو لأن الله أراد التيسير بهذه الأمة .

ومعنى « بين يديه » ما سبقه . وقد تقدم بيانه عند قوله تعالى « فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقا لما بين يديه » في سورة البقرة ، وعند قوله « ومصدقا لما بين يدي من التوراة » في سورة آل عمران .

وأما جملة « ولتنذر أم القرى » فوجود واو العطف في أولها مانع من تعليق « لتنذر » بفعل « أنزلناه » ، ومن جعل المجزوء خبرا عن « كتاب » خلافا للتقاربي ، إذ الخبر إذا كان مجزوءا لا يقترب بواو العطف ولا نظير للملك في الاستعمال ، فوجود لام التعليل مع الواو مانع من جعلها خبرا آخر للكتاب ، فلا يحصى عند توجيه انتظامها مع ما قبلها من تقدير عنوف أو تأويل بعض ألفاظها ، والوجه عندي أنه معطوف على مقدر ينبيء عنه السياق . والتقدير : ليؤمن أهل الكتاب بتصديقه ولتنذر المشركين . ومثل هذا التقدير يطرد في نظائر هذه الآية بحسب ما يناسب أن يقدر . وهنا من أفانين الاستعمال الفصيح . ونظيره قوله تعالى « هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولوا الالباب » في سورة إبراهيم .

ووقع في الكشف أن « ولتنذر » معطوف على ما دلت عليه صفة الكتاب ، كأنه قيل : أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمته والإنذار آ . وهنا وإن استحب في هذه الآية فهو لا يحسن في آية سورة إبراهيم ، لأن لفظ « بلاغ » اسم ليس

فيه ما يشعر بالتعليل ، و « للناس » متعلق به واللام فيه للتبليغ لا للتعليل ، فتعين تقدير شيء بعده نحو ليتجهوا أو لئلا يؤخذوا على غفلة وليتذروا به .

والإنذار : الإخبار بما فيه توقع ضرر ، وضده البشارة . وقد تقدم عند قوله تعالى « إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا » في سورة البقرة . واقتصر عليه لأن المقصود تحذير المشركين إذ قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » .

وأم القرى : مكة ، وأم الشيء استعارة شائعة في الأمر الذي يرجع إليه ويلتص حوله ، وحقيقة الأم الائتي التي تلد الطفل فيرجع الولد إليها ويلزمها ، وشاعت استعارة الأم للأصل والمرجع حتى صارت حقيقة ، ومنه سميت الراية أمًا ، وسمي أعلى الرأس أم الرأس ، والفاتحة أم القرآن . وقد تقدم ذلك في تسمية الفاتحة . وإنما سميت مكة أم القرى لانتها أقدم القرى وأشهرها وما تقرت القرى في بلاد العرب إلا بعدها ، فسمتها العرب أم القرى ، وكان عرب الحجاز قبلها سكان خيام .

وإنذار أم القرى بإنذار أهلها ، وهذا من مجاز الحذف كقوله تعالى « واسأل القرية » ، وقد دل عليه قوله « ومن حولها » ، أي القبائل القاطنة حول مكة مثل خزاعة ، وسعد بن بكر ، وهوازن ، وقحيف ، وكنانة .

ووجه الاقتصاد على أهل مكة ومن حولها في هذه الآية أنهم الذين جرى الكلام والجدل معهم من قوله « وكذب به قومك وهو الحق » ، إذ النور مكة وليس في التعليل ما يقتضي حصر الإنذار بالقرآن فيهم حتى تشكل الادعاء أن « من حولها » مراد به جميع أهل الأرض .

وقرأ الجمهور « ولتنذر أم القرى » بالخطاب ، وقرأ أبو بكر وحده عن عاصم « ولينذر » - ياء الغائب - على أن يكون الضمير عائدا إلى « كتاب » .

وقوله « والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به » احتراز من شمول الإنذار المؤمنين الذين هم يومئذ بمكة وحولها المعروفون بهذه الصلة دون غيرهم من

أهل مكة، ولذلك عبر عنهم بهذا الموصول لكونه كاللقب لهم، وهو مميّزهم عن أهل الشرك لأنّ أهل الشرك أنكروا الآخرة .

وليس في هذا الموصول إنبان بالتعليل، فإنّ اليهود والنصارى يؤمنون بالآخرة ولم يؤمنوا بالقرآن ولكنهم لم يكونوا من أهل مكة يومئذ .

وأخبر عن المؤمنين بأنهم يؤمنون بالقرآن تعريضا بأنهم غير مقصودين بالإنذار فيعلم أنّهم أحقّاء بصدّه وهو البشارة .

وزادهم ثناء بقوله « وهم على صلاتهم يحافظون » لإنبانا بكمال إنسانهم وصدقه، إذ كانت الصلاة هي العمل المختصّ بالمسلمين، فإنّ الحجّ كان يفعله المسلمون والمشركون، وهنا كقوله « هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة » ولم يكن الحجّ مشروعاً للمسلمين في مدة نزول هذه السورة .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾

لما قضى إبطال ما زعموه من نفي الإرسال والإنزال والوحي، التّأشبه عن مقالهم الباطل، إذ قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء »، وعقب ذلك بإثبات ما لأجله جعلوا إرسال الرّسل وإنزال الوحي على بشر، وهو إثبات أنّ هذا الكتاب منزل من الله، عقب بعد ذلك بإبطال ما اختلقه المشركون من الشرائع الضّالة في أحوالهم التي شرعها لهم عمرو بن لُحَيّ من عبادة الاصنام، وزعمهم أنّهم شفعاء لهم عند الله، وما يستتبع ذلك من البهيرة، والسّائبة، وما لم يذكر اسم الله عليه من الذّبائح، وغير ذلك . فهم ينفون الرّسالة قارة في حين أنّهم يزعمون أنّ الله أمرهم بأشياء كيف يبتغى ما أمرهم الله به في زعمهم، وهم قد قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء ». فزعمهم أنّهم قد كذبوا على الله فيما زعموا أنّ الله أمرهم به لأنّهم عطلوا طريق وصول مراد الله إلى خلقه وهو طريق الرّسالة فجاءوا بأعجب مقالة .

وذكر من استخفوا بالقرآن فقال بعضهم : أنا أوحى إليّ ، وقال بعضهم : أنا أقول مثل قول القرآن ، فيكون المراد بقوله « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا » تسفيه عقائد أهل الشرك والضلالة منهم على اختلافها واضطرابها . ويجوز أن يكون المراد مع ذلك تنزيه النبي - صلى الله عليه وسلم - عما رموه به من الكذب على الله حين قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » لأنّ الذي يعلم أنّه لا ظلم أعظم من الافتراء على الله وادّعاء الوحي باطلا لا يُقدم على ذلك ، فيكون من ناحية قول هرقل لأبي سفيان « وسألتك هل كتبتهم تهملونه بالكلب قبل أن يقول ما قال فذكرت أن لا ، لا ، فقد أعرف أنّ لم يكن لينذر الكلب على الناس ويكلب على الله » .

والاستهزام إنكارى فهو في معنى التنفي ، أي لا أحد أظلم من هؤلاء أصحاب هذه الصلّات . ومساقه هنا مساق التعريض بأنّهم الكاذبون لإبطالاً لتكذيبهم إزال الكتاب ، وهو تكذيب دلّ عليه مفهوم قوله « والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به » لاقتضائه أنّ الذين لا يؤمنون بالآخرة وهم المشركون يكذبون به ، ومنهم الذي قال : أوحى إليّ ، ومنهم الذي قال : سأنزل مثل ما أنزل الله ، ومنهم من افترى على الله كذبا فيما زعموا أنّ الله أمرهم بخصال جاهليتهم . ومثل هذا التعريض قوله تعالى في سورة العنكبوت « قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه » الآية عقب قوله « يأتيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء » الآية .

وتقدّم القول في « ومن أظلم » عند قوله تعالى « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » في سورة البقرة .

والافتراء : الاختلاق ، وتقدّم في قوله تعالى « ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب » في سورة العنكبوت .

« ومن » موصولة مراد به الجنس ، أي كل من افترى أو قال ، وليس

المراد فردا بمعينا ، فالذين افتروا على الله كذبوا هم المشركون لانهم حلكوا وحرّموا بهواهم وزعموا أنّ الله أمرهم بذلك ، وأنبتوا لله شفعا عنده كذبا .

و « أو قال أوحى إليّ » عطف على صلة « من » ، أي كلّ من ادّعى النبوة كذبا ، ولم يزل الرّسل يحذّرون النّاس من الذين يدّعون النّبوة كذبا كما قدّمته . روي أنّ المقصود بهذا مسيلمة متنبئ أهل اليمامة ، قاله ابن عباس وقتادة وعكرمة . وهذا يقتضي أن يكون مسيلمة قد ادّعى النّبوة قبل هجرة النّبى - صلى الله عليه وسلّم - إلى المدينة لأنّ السّورة مكّية . والصّواب أنّ مسيلة لم يدع النّبوة إلّا بعد أن وفد على النّبى - صلى الله عليه وسلّم - في قومه بنى حنيفة بالمدينة سنة تسع طامعا في أن يجعل له رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - الأمر بعده فلمّا رجع خائبا ادّعى النّبوة في قومه .

وفي تفسير ابن عطية أنّ المراد بهذه الآية مع مسيلة الأسود العنسي المتنبئ بصنماء . وهذا لم يقله غير ابن عطية . وإنّما ذكر الطبري الأسود نظيرا مع مسيلة فإنّ الأسود العنسي ما ادّعى النّبوة إلّا في آخر حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - . والوجه أنّ المقصود العموم ولا يضره انحصار ذلك في فرد أو فردين في وقت ما وانطبق الآية عليه .

وأما « من قال سأنزل مثل ما أنزل الله » ، فقال الواحلي في أسباب النزول ، عن ابن عباس وعكرمة : أنّها نزلت في عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري وكان قد أسلم بمكة ، وكان يكتب الوحي للنّبى - صلى الله عليه وسلّم - ، ثم ارتدّ وقال : أنا أقول مثل ما أنزل الله ، استهزاء ، وهذا أيضا لا يتطّلع له الصدر لأنّ عبد الله بن أبي سرح ارتدّ بعد الهجرة وخلق بمكة وهذه السّورة مكّية . وذكر القرطبي عن عكرمة ، وابن عطية عن الزّهراوي والمهدوي أنّها: نزلت في النضر ابن الحارث كان يقول: أنا أعارض القرآن . وحفظوا له أقوالا ، وذلك على سبيل الاستهزاء . وقد رووا أنّ أحدا من المشركين قال : إنّما هو قول شاعر وإنّي سأنزل مثله ؛ وكان هذا قد تكرر من المشركين كما أشار إليه القرآن ، فالوجه

أن المراد بالموصول العموم ليشمل كل من صدر منه هذا القول ومن يتابعهم عليه في المستقبل .

وقولهم « مثل ما أنزل الله » إما أن يكونوا قالوا هذه العبارة سخرية كما قالوا « يأتيها الذي نُزِّلَ عليه الذكر إنك لمجنون » ، وإما أن يكون حكاية من الله تعالى بالمعنى، أي قال سأنزل مثل هذا الكلام، فعبّر الله عنه بقوله « ما أنزل الله » كقوله « وقولهم إننا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله » .

﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾

عُطِفَتْ جملة « ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت » على جملة « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً » لأن هذه وعيد بعقاب لأولئك الظالمين المفتريين على الله والقائلين « أوحى إلينا » والقائلين « سأنزل مثل ما أنزل الله » .

ف « الظالمون » في قوله « ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت » يشمل أولئك ويشمل جميع الظالمين المشركين ، ولذلك فالتعريف في « الظالمون » تعريف الجنس المفيد للاستغراق .

والخطاب في « ترى » الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، أو كل من تنأى منه الرؤية فلا يختص به مخاطب .

ثم الرؤية المفروضة يجوز أن يراد بها رؤية البصر إذا كان الحال المحكي

من أحوال يوم القيامة ، وأن تكون عِلْمِيَّة إذا كانت الحالة المحكيَّة من أحوال
النَّزْع وتُحْضَر أرواحهم عند الموت .

ومفعول « ترى » محذوف دلَّ عليه الظرف المضاف . والتقدير : ولو
نرى الظَّالِمِينَ إذ هم في غمرات الموت ، أي وقتهم في غمرات الموت ،
ويجوز جعل (إذ) اسماً مجرداً عن الظرفية فيكون هو المفعول كما في قوله
تعالى « واذكروا إذ كنتم قليلاً » فيكون التقدير ، ولو ترى زَمَنَ الظَّالِمُونَ
في غمرات الموت . ويتعين على هذا الاعتبار جعل الرؤية عِلْمِيَّة لأنَّ الزَّمن
لا يُرَى .

والمقصود من هذا الشرط تهويل هذا الحال ، ولذلك حذف جواب (لو) كما
هو الشأن في مقام التهويل . ونظائره كثيرة في القرآن . والتقدير : لرأيت
أمراً عظيماً .

والغمرة - بفتح الغين - ما يغمر ، أي يَغْمُ من الماء فلا يترك للمغمور
مخلصاً . وشاعت استعارتها للشدة تشبيهاً بالشدة الحاصلة للفريق حين يغمره
الوادي أو السيل حتى صارت الغمرة حقيقة عرفية في الشدة الشديدة .

وجَمَعَ الغمرات يجوز أن يكون لتعدد الغمرات بعدد الظَّالِمِينَ فتكون
صيغة الجمع مستعملة في حقيقتها . ويجوز أن يكون لقصد المبالغة في تهويل ما
يصي بهم بأنَّه أصناف من الشدائد هي لتعدد أشكالها وأحوالها لا يعبر عنها
باسم مفرد . فيجوز أن يكون هذا وعيداً بعذاب يلقونه في الدنيا في وقت
النَّزْع . ولما كان للموت سكرات جعلت غمرة الموت غمرات .

و (في) للظرفية المجازية للدلالة على شدة ملاسة الغمرات لهم حتى
كأنها ظرف يحويهم ويحيط بهم .

فالموت على هذا الوجه مستعمل في معناه الحقيقي وغمراته هي آلام النَّزْع .

وتكون جملة « أخرجوا أنفسكم » حكاية قول الملائكة لهم عند قبض أرواحهم . فيكون إطلاقُ الغمرات مجازا مفردا ويكون الموت حقيقة. ومعنى بسط اليد تمثيلا للشدة في انتزاع أرواحهم ولا بسط ولا أيدي . والانفس بمعنى الأرواح ، أي أخرجوا أرواحكم من أجسادكم، أي هاتوا أرواحكم، والامر للإهانة والإرهاق لإغلاظا في قبض أرواحهم ولا يتركون لهم راحة ولا يعاملونهم بلين ، وفيه إشارة إلى أنهم يجزعون فلا يلفظون أرواحهم وهو على هذا الوجه وعيد بالآلام عند التزع جزاء في الدنيا على شركهم، وقد كان المشركون في شك من البعث فتوعدوا بما لا شك فيه، وهو حال قبض الأرواح بأن الله يسلط عليهم ملائكة قبض أرواحهم بشدة وعنق وتديقهم عذابا في ذلك . وذلك الوعيد يقع من نفوسهم موقعا عظيما لأنهم كانوا يخافون شدايد التزع وهو كقولته تعالى « ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم » الآية ، وقول « أخرجوا أنفسكم » على هذا صادر من الملائكة .

ويجوز أن يكون هذا وعيدا بما يلاقه المشركون من شدايد العذاب يوم القيامة لمناسبة قوله بعد « ولقد جئتمونا فرادى » ، فغمرات الموت تمثيل لحالهم يوم الحشر في منازعة الشدايد وأحوال القيامة بحال منهم في غمرات الموت وشدايد التزع فالموت تمثيل وليس بحقيقة. والمقصود من التمثيل تقريب الحالة وإلا فلان أحوالهم يومئذ أشد من غمرات الموت ولكن لا يوجد في المتعارف ما هو أقصى من هذا التمثيل دلالة على هول الألم. وهذا كما يقال : وجدت ألم الموت، وقول أبي قتادة في وقعة حنين « قُصِمْنِي ضَمَّةً وَجَدْتُ منها ريح الموت »، وقول الحارث بن هشام المخزومي :

وَشَمِعْتُ رِيحَ الْمَوْتِ مِنْ تِلْكَائِهِمْ فِي مَآزِقِ وَالْخَيْلِ لَمْ تَقْبَدِ

وجملة « والملائكة باسطوا أيديهم » حال، أي والملائكة مَادُونِ أيديهم

إلى المشركين ليقبضوا عليهم ويدفعوهم إلى الحساب على الوجه الثاني، أو ليقبضوا أرواحهم على الوجه الأول، فيكون بسط الأيدي حقيقة بأنّ تشكل الملائكة لهم في أشكال في صورة آدميين . ويجوز أن يكون بسط الأيدي كناية عن المسّ والإيلام، كقوله « لئن بسطت إلیّ يَدَكَ لَفَقَنْتُنِي » .

وجمله « أخرجوا أنفسكم » مقول لقول محذوف. وحذف القول في مثله شائع، والقول على هذا من جانب الله تعالى . والتقدير : نقول لهم : أخرجوا أنفسكم والانفس بمعنى الذوات . والأمر للتعجيز، أي أخرجوا أنفسكم من هذا العذاب إن استطعتم، والإخراج مجاز في الإنقاذ والإنجاء لأنّ هذا الحال قبل دخولهم النار . ويجوز إبقاء الإخراج على حقيقته إن كان هذا الحال واقعا في حين دخولهم النار .

والتعريف في « اليوم » للعهد وهو يوم القيامة الذي فيه هذا القول ، وإطلاق اليوم عليه مشهور ، فإنّ حُمِلَ الغمرات على النزح عند الموت فالיום مستعمل في الوقت، أي وقت قبض أرواحهم .

وجملة « اليوم تجزون » إلخ استئناف وعيد، فُصِلَتْ للاستقلال والاهتمام، وهي من قول السلاطنة .

و « تُجْزَوْنَ » تعطون جزاء ، والجزاء هو عوض العمل وما يقابل به من أجر أو عقوبة. قال تعالى « جزاء وفاقا »، وفي المثل : المرء مجزي بما صنع إن خيرا فخير وإن شرا فشر . يقال : جزأه يجزيه فهو جاز . وهو يتعدى بنفسه إلى الشيء المعطى جزاء ، ويتعدى بالباء إلى الشيء المكافأ عنه، كما في هذه الآية . ولذلك كانت الباء في قوله تعالى في سورة يونس « واللّٰٓئِٖن كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِّثْلُهَا » متوولا على معنى الإضافة اليبانية. أي جزاء هو سيئة، وأنّ مجرور الباء هو السيئة المجزى عنها، كما اختاره ابن جني . وقال الاخفش : الباء فيه زائدة لقوله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » . ويقال : جازى بصيغة المفاعلة. قال الراغب : ولم يجيء في القرآن : جازى.

والهُونُ : الهَوَانُ، وهو الذَّلَّةُ. وفسره الزجاج بالهوان الشديد، وتبعه صاحب الكشاف، ولم يقله غيرهما من علماء اللغة. وكلام أهل اللغة يقتضي أن الهُون مرادف الهوان، وقد قرأ ابن مسعود « اليوم تجزون عذاب الهَوَانِ » .

وإضافة العذاب إلى الهون لإفادة ما تقتضيه الإضافة من معنى الاختصاص والملِك، أي العذاب المتمكّن في الهُون المُلَازِم له .

والباء في قوله « بما كنتم تقولون » باء العوض لتعديّة فعل « تُجزون » إلى المجزى عنه. ويجوز جعل الباء للسببية، أي تجزون عذاب الهون بسبب قولكم، ويعلم أن الجزاء على ذلك، و (ما) مصدرية . ثم إن كان هذا القول صادرا من جانب الله تعالى فذكر اسم الجلالة من الإظهار في مقام الإضمار لقصد التهويل. والاصل بما كنتم تقولون عليّ .

وضمّن « تقولون » معنى تكذيبون ، فعُلّق به قوله « على الله » ، فعلم أن هذا القول كذب على الله كقوله تعالى « ولو تقول علينا بعض الأقاويل » الآية ، وبذلك يصحّ تنزيل فعل « تقولون » منزلة اللازم فلا يقدر له مفعول لأنّ المراد به أنهم يكذبون ، ويصحّ جعل غير الحقّ مفعولا لـ « تقولون » ، وغير الحقّ هو الباطل، ولا تكون نسبتة إلى الله إلاّ كذبا .

وشمل « ما كنتم تقولون » الأقوال الثلاثة المقدّمة في قوله « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذبا - إلى قوله - مثل ما أنزل الله » وغيرها .

و « غير الحقّ » حال من (ما) الموصولة أو صفة للمفعول مطلق أو هو المفعول به لـ « تقولون » .

وقوله « وكنتم عن آياته » عطف على « كنتم تقولون » . أي وباستكباركم عن آياته. والاستكبار : الإعراض في قلّة اكتراث، فهذا المعنى يتعدّى إلى الآيات ، أو أريد من الآيات التأمل فيها فيكون الاستكبار على حقيقته ، أي تستكبرون عن التدبّر في الآيات وترون أنفسكم أعظم من صاحب تلك الآيات .

وجواب (لو) محذوف لقصد التهويل . والمعنى : لرأيت أمرا مُنقطعاً .
وحذف جواب (لو) في مثل هذا المقام شائع في القرآن . وتقدم عند قوله تعالى « ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب » في سورة البقرة .

﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَآ خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَآ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾

إن كان القول المقدّر في جملة « أخرجوا أنفسكم » قولاً من قبيل الله تعالى كان قوله « ولقد جئتمونا فرادى » عطفاً على جملة « أخرجوا أنفسكم » ، أي يقال لهم حين دفعهم الملائكة إلى العذاب : أخرجوا أنفسكم ، ويقال لهم : لقد جئتمونا فرادى . فالجملة في محلّ النصب بالقول المحذوف . وعلى احتمال أن يكون « غمرات الموت » حقيقة، أي في حين النزع يكون فعل « جئتمونا » من التعبير بالماضي عن المستقبل القريب، مثل : قد قامت الصلاة، فإنهم حينئذ قاربوا أن يرجعوا إلى محض تصرف الله فيهم .

وإن كان القول المقدّر قول الملائكة فجملة « ولقد جئتمونا فرادى » عطف على جملة « ولو ترى إذ الظّالمون » فانقل الكلام من خطاب المعترفين بحال الظّالمين إلى خطاب الظّالمين أنفسهم بوعيدهم بما سيقول لهم يومئذ . فعلى الوجه الأوّل يكون « جئتمونا » حقيقة في الماضي لأنهم حينما يقال لهم هذا القول قد حصل منهم المعجزة بين يدي الله . و (قد) لتحقيق .

وعلى الوجه الثاني يكون الماضي معبراً به عن المستقبل تنبيهاً على تحقيق وقوعه، وتكون (قد) ترشيحاً للاستعارة.

وإخبارهم بأنهم جاءوا ليس المراد به ظاهر الإخبار لأنّ مجيئهم معلوم لهم ولكنه مستعمل في تخطيطهم وتوقيفهم على صدق ما كانوا يُنذرون به على لسان الرسول فينكرونه وهو الرجوع إلى الحياة بعد الموت للحساب بين يدي الله .

وقد يقصد مع هذا المعنى معنى الحصول في المكنة والمصير إلى ما كانوا يحسبون أنهم لا يصيرون إليه، على نحو قوله تعالى « ووجد الله عنده »، وقول السراجز :

قد يُصبح الله إمام السّاري

والضمير المنصوب في « جئتمونا » ضمير الجلالة وليس ضمير الملائكة بدليل قوله « كما خلقناكم » .

و « فرأى » حال من الضمير المرفوع في « جئتمونا » أي منعزلين عن كل ما كنتم تعزّون به في الحياة الأولى من مال وولد وأنصار ، والأظهر أن « فرأى » جمع فرّداً مثل سكران لسكران. وليس فرأى المقصور مراداً لفرّاد المعلوم لأنّ فرّاد المعلوم يدلّ على معنى فرّداً فرّداً ، مثل ثلاث ورباع من أسماء العدد المعلوم . وأمّا فرأى المقصور فهو جمع فردان بمعنى المنفرد . ووجه جمعه هنا أن كل واحد منهم جاء منفرداً عن ماله .

وقوله « كما خلقناكم أوّل مرّة » تشبيه للمجيء أريد منه معنى الإحياء بعد الموت الذي كانوا ينكرونه فقد رأوه رأي العين ، فالكاف لتشبيه الخلق الجديد بالخلق الأوّل فهو في موضع المفعول المطلق .

و (ما) المجبورة بالكاف مصدرية . فالتقدير : كخلقنا إياكم ، أي جئتمونا معادّين مخلوقين كما خلقناكم أوّل مرّة، فهذا كقوله تعالى « أفعبثنا بالخلق الأوّل بل هم في لبس من خلق جديد » .

والتَّخْوِيلُ : تَغْفِيلُ بالعطاء . قيل : أصله إعطاء الخَوَل - بفتحين - وهو الخدم ، أي إعطاء العبد . ثم استعمل مجازا في إعطاء مطلق ما يضح ، أي ترككم ما أنعمنا به عليكم من مال وغيره .

و (ما) موصولة ومعنى ترككم إتياء وراء ظهورهم بعدهم عنه تمثيلا لحال البعيد عن الشيء بمن يارحه سائرا ، فهو يترك من يارحه وراءه حين مباحثته لأنه لو سار وهو بين يديه لبلغ إليه ولذلك يمثل القاصد للشيء بأنه بين يديه ، ويقال للأمر الذي يهينه المرء لنفسه : قد قدمه .

«وَتَرْكُكُمْ» عطف على «جثمتونا» وهو يبين معنى «فرادى» إلا أن في الجملة الثانية زيادة بيان للمعنى الانفراد بذكر كيفية هذا الانفراد لأن كلا الخبرين مستعمل في التخطئة والتنذيم ، إذ جاءوا إلى القيامة وكانوا يتفنون ذلك المجهي وتركوا ما كانوا فيه في الدنيا وكان حالهم حال من ينوي الخلود . فبهذا الاعتبار عطفنا الجملة ولم نقص . وأبو البقاء جعل الجملة حالا من الواو في «جثمتونا» فيصير ترك ما خولوه هو محل التنكيل .

وكذلك القول في جملة «وما نرى معكم شفعاءكم» أنها معطوفة على «جثمتونا - وترككم» لأن هذا الخبر أيضا مراد به التخطئة والتلذيف ، فالمشركون كانوا إذا اضطربت قلوبهم في أمر الإسلام علموا أنفسهم بأن آلهتهم تشفع لهم عند الله . وقد روى بعضهم : أن النضر بن الحارث قال ذلك ، ولعله قاله استخارا أو جهلا ، وأن الآية نزلت ردًا عليه ، أي أن في الآية ما هو رد عليه لا أنها نزلت لإبطال قوله لأن هذه الآيات متصل بعضها ببعض ، وفي قوله «وما نرى معكم شفعاءكم» بيان أيضا وتقرير لقوله «فرادى» .

وقوله «وما نرى معكم شفعاءكم» نهكم بهم لأنهم لا شفعاء لهم فسبق الخطاب إليهم مساق كلام من يترقب ، أي يرى شيئا فلم يره على

نحو قوله في الآية الاخرى «ويقول أين شركائي الذين كنتم تُشاققون فيهم»، بناء على أن نفي الوصف عن شيء يدلّ غالبا على وجود ذلك الشيء، فكان في هذا القول لإيهام أن شفعاءهم موجودون سوى أنهم لم يحضروا ، ولذلك جرى بالفعل المنفي بصيغة المضارع الدالّ على الحال دون الماضي ليشير إلى أن انتفاء رؤية الشفعاء حاصل إلى الآن، ففيه لإيهام أن رؤيتهم محتملة الحصول بعد في المستقبل، وذلك زيادة في التهكم .

وأضيف الشفعاء إلى ضمير المخاطبين لأنّه أريد شفعاء معهودون، وهم الآلهة التي عبدوها وقالوا «ما نعبدكم إلّا ليقربونا إلى الله زلفى» - ويقولون هؤلاء شفعائنا عند الله . وقد زيد تقرير هذا المعنى بوصفهم بقوله «الذين زعمتم أنكم فيكم شركاء» .

والزعم : القول الباطل سواء كان عن تعمد الباطل كما في قوله تعالى «ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك» أم كان عن سوء اعتقاد كما هنا، وقوله «ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون» ، وقد تقدّم ذلك في هاتين الآيتين في سورة النساء وفي هذه السورة .

وتقديم المجرور في قوله «فيكم شركاء» للاهتمام الذي وجهه التعجب من هذا المزعم إذ جعلوا الأصنام شركاء لله في أنفسهم وقد علموا أن الخالق هو الله تعالى فهو المستحقّ للعبادة وحده فمن أين كانت شركة الأصنام لله في استحقاق العبادة ، يعني لو ادّعوا للأصنام شيئا مغيبا لا يُعرف أصل تكوينه لكان العجب أقلّ، لكن العجب كلّ العجب من ادّعائهم لهم الشركة في أنفسهم، لأنهم لمّا عبدوا الأصنام وكانت العبادة حقّا لاجل الخالقية ، كان قد لزمهم من العبادة أن يزعموا أن الأصنام شركاء لله في أنفُس خلقه ، أي في خلقهم ، فلذلك علّقت النفوس بالوصف الدالّ على الشركة .

وقدّم معنى الشفاعة عند قوله تعالى « ولا يُقبل منها شفاعة » في سورة البقرة .

وجملة « لقد تقطع بينكم » استئناف بياني لجملة « وما نرى معكم شفعاءكم » لأنّ المشركين حين يسمعون قوله « ما نرى معكم شفعاءكم يتبادرهم الطمع في لقاء شفعائهم فيتشوقون لأنّ يعلموا سيلهم، فقبل لهم : لقد تقطع بينكم تأييساً لهم بعد الإطماع التهكمي ، والضمير المضاف إليه عائد إلى المخاطبين وشفعائهم

وقرأ نافع، والكسائي، وحفص عن عاصم - بفتح نون - « بينكم » . فـ (بين) على هذه القراءة ظرف مكان دالّ على مكان الاجتماع والاتصال فيما يضاف هو إليه . وقرأ البقية - بضمّ نون - « بينكم » على إخراج (بين) عن الظرفية فصار اسماً متصرفاً وأسند إليه التقطع على طريقة المجاز العقلي .

وحذف فاعل تقطع على قراءة الفتح لأنّ المقصود حصول التقطع، ففاعله اسم مبهم ممّا يصلح للتقطع وهو الاتصال. فيقدر: لقد تقطع الحبل أو نحوه. قال تعالى « وقطعت بهم الأسباب » . وقد صار هذا التركيب كالمثل بهذا الإيجاز. وقد شاع في كلام العرب ذكر التقطع مستعاراً للبعد وبطلان الاتصال تبعاً لاستعارة الحبل للاتصال، كما قال امرؤ القيس :

تَقَطَّعَ أَصَابُ اللَّبَانَةِ وَالْهَوَى عَشِيَّةً جَاوَزْنَا حِمَاةَ وَشَيْرَازَا

فمن ثمّ حسن حذف الفاعل في الآية على هذه القراءة لدلالة المقام عليه فصارت كالمثل . وقدّر الزمخشري المصدر المأخوذ من « تقطع » فاعلاً ، أي على إسناد الفعل إلى مصدره بهذا التأويل ، أي وقع التقطع بينكم . وقال الضنزاني « الأولى أنّه أسند إلى ضمير الأمر لتقرّره في النفوس ، أي تقطع الأمر بينكم » .

وقريب من هذا ما يقال : إنّ « بينكم » صفة أقيمت مقام الموصوف

الذي هو المسند إليه ، أي أمر بينكم ، وعلى هذا يكون الاستعمال من قبيل الضمير الذي لم يذكر معاده لكونه معلوما من الفعل كقوله « حتى توارت بالحجاب » ، لكن هذا لا يمهّد في الضمير المستتر لأن الضمير المستتر ليس بموجود في الكلام وإنما دعا إلى تقديره وجود معاده الدال عليه . فأمّا والكلام خليّ عن معاد وعن لفظ الضمير فالمتعين أن نجعله من حذف الفاعل كما قرّرتك لك ابتداء ، ولا يقال : إن « توارت بالحجاب » ليس فيه لفظ ضمير إذ التاء علامة لإسناد الفعل إلى مؤنث لأنّ تقول : التحقيق أن التاء في الفعل المسند إلى الضمير هي الفاعل .

وعلى قراءة الرفع جعل « بينكم » فاعلا ، أي أخرج عن الظرفية وجعل اسما للمكان الذي يجتمع فيه ماصدق الضمير المضاف إليه اسم المكان ، أي انفصل المكان الذي كان محلّ اتصالكم فيكون كناية عن انفصال أصحاب المكان الذي كان محلّ اجتماع . والمكانية هنا مجازية مثل « لا تقدّموا بين يدي الله ورسوله » .

وقوله « وذلّ عنكم » عطف على « تقطع بينكم » وهو من تمام التهمكم والتأنييس . ومعنى ذلّ : ضدّ اهتمى ، أي جهل شغفاؤكم مكانكم لما تقطع بينكم فلم يهتموا إليكم ليشفعوا لكم . و (ما) موصولة ماصدقها الشفعاء لاتحاد صلتها وصلّة الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ، أي الذين كتمتم تزعمونهم شركاء ، فحذف مفعولا الزعم لدلالة نظيره عليهما في قوله « زعمتم أنهم فيكم شركاء » ، وعُبر عن الآلهة بـ (ما) الغالبة في غير العاقل لظهور عدم جدواها ، وفسر ابن عطية وغيره ذلّ بمعنى غاب وتلف وذهب ، وجعلوا (ما) مصدرية ، أي ذهب زعمكم أنها تشفع لكم . وما ذكرناه في تفسير الآية أبلغ وأوقع .

﴿ إِنَّ اللَّهَ فَطَرِ النَّبَا وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ

أَلَمِيتْ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ
وَجَاعِلُ اللَّيْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ
الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٦٠﴾

استئناف ابتدائي انتقل به من تقرير التوحيد والبعث والرسالة وأفانين
المواعظ والبراهين التي تخللت ذلك إلى الاستدلال والاعتبار بخلق الله
تعالى وعجائب مصنوعاته المشاهدة ، على انفراده تعالى بالإلهية المستلزم
لانتفاء الإلهية عما لا تقدر على مثل هذا الصنع العجيب ، فلا يحق لها أن
تعبد ولا أن تشرك مع الله تعالى في العبادة إذ لا حق لها في الإلهية ، فيكون
ذلك إبطالا لشرك المشركين من العرب ، وهو مع ذلك لإبطال لمعتقد المعطلين
من الدهريين منهم بطريق الأولى ، وفي ذلك امتنان على المقصودين من
الخطاب وهم المشركون بقرينة قوله « فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ » أي فكفرون النعمة .
وفيه عليم ويقين للمؤمنين من المصدقين واستزادة لمعرفة ربهم وشكرهم .

وافتنحاج الجملة بهـ إن مع أنه لا ينكر أحد أن الله هو فاعل الأفعال
المذكورة هناك ولكن النظر والاعتبار في دلالة الزرع على قدرة الخالق على
الإحياء بعد الموت كما قدر على إماتة الحي ، لما كان نظرا دقيقا قد انصرف
عنه المشركون فاجترأوا على إنكار البعث ، كان حالهم كحال من أنكر
أو شك في أن الله فالق الحب والنوى ، فأكد الخبر بحرف (إن) .

وجيء بالجملة الاسمية للدلالة على ثبات هذا الوصف دوامه لانه وصف
ذاتي لله تعالى ، وهو وصف الفعل أو وصف القدرة وتعلقاتها في مصطلح من لا
يثبت صفات الأفعال ، ولما كان المقصود الاكتفاء بدلالة فلق الحب والنوى
على قدرة الله على إخراج الحي من الميت ، والانتقال من ذلك إلى دلالة على
إخراج الحي من الميت في البعث ، لم يؤت في هذا الخبر بما يقتضي الحصر
إذ ليس المقام مقام القصر .

والفلق: شَقَّ وصدعُ بعض أجزاء الشيء عن بعض، والمقصود الفلق الذي تنشق منه وشائج النَّبْتِ والشَّجَرِ وأصولها، فهو محلُّ العبرة من علم الله تعالى وقدرته وحكمته .

والحَبَّ اسم جمع لما يثمره النَّبْتُ ، واحده حبة . والنَّوَى اسم جمع نواة، والنَّوَاة قلب الثمرة. ويطلق على ما في الثمار من القلوب التي منها ينبت شجرها مثل العنب والزيتون، وهو المعجم بالتحريك اسم جمع عَجَمَة.

وجملة « يخرج الحي من الميت » في محلِّ خبر ثان عن اسم (إن) تنزل منزلة بيان المقصود من الجملة قبلها وهو الفلق الذي يخرج منه نبتا أو شجرا ناميا ذا حياة نباتية بعد أن كانت الحبة والنواة جسما صلبا لا حياة فيه ولا نماء. فلذلك رجَّح فصل هذه الجملة عن التي قبلها إلا أنها أعم منها لدلالتها على إخراج الحيوان من ماء النطفة أو من البيض، فهي خبر آخر ولكنه بعمومه يبين الخبر الأول، فلذلك يحسن فصل الجملة، أو عدم عطف أحد الاخبار .

وعُطِفَ على « يخرج الحي من الميت » قوله « ومخرج الميت من الحي » لأنه إخبار بصدِّ مضمون « يخرج الحي من الميت » وصنع آخر عجيب دال على كمال القدرة وناف تصرف الطبيعة بالخلق ، لأنَّ الفعل الصادر من العالم المختار يكون على أحوال متضادة بخلاف الفعل المتولد عن سبب طبيعي ، وفي هذا الخبر تكلمة بيان لما أجمله قوله « فالقُ الحَبِّ والنَّوَى » ، لأنَّ فلق الحَبِّ عن النَّبَاتِ والنَّوَى عن الشَّجَرِ يشمل أحوالا مُجْمَلَة، منها حال إثمار النَّبَاتِ والشَّجَرِ: حيا يبين وهو في قصب نباته فلا تكون فيه حياة، ونوى في باطن الثمار يسا لا حياة فيه كنوى الزيتون والتمر، ويزيد على ذلك البيان بإخراج البيض واللبن والميسك واللؤلؤ وحجر (البازهر) من بواطن الحيوان الحي، فظهر صدور الضدين عن القدرة الإلهية تمام الظهور .

وقد رَجَّحَ عطفُ هذا الخبرِ لأنَّه كالتكملة لقوله « يخرج الحيَّ من الميت » أي يفعل الأمرين معا كقوله بعده « فالتَّالِقُ الإصْبَاحَ وجاعلُ اللَّيْلِ سَكَنًا ». وجعله في الكشَّاف عطفًا على « فالتَّالِقُ الحَبَّ » بناءً على أنَّ مضمون قوله « مُخْرِجُ الميت من الحي » ليس فيه بيان لمضمون « فالتَّالِقُ الحَبَّ » لأنَّ فلق الحَبِّ ينشأ عنه إخراج الحيِّ من الميت لا العكس ، وهو خلاف الظاهر لأنَّ علاقة وصف «مخرج الميت من الحي» بخبر «يخرج الحيَّ من الميت» أقوى من علاقته بخبر «فالتَّالِقُ الحَبَّ والتَّوَيَّ» .

وقد جيءَ بجمله « يخرج الحيَّ من الميت » فعليةً للدلالة على أنَّ هذا الفعل يتجدَّد ويتكرَّر في كلِّ آن ، فهو مراد معلوم وليس على سبيل المصادفة والاتفاق .

وجيءَ في قوله « ومُخْرِجُ الميت من الحي » اسماً للدلالة على الدوام والثبات ، فحصل بمجموع ذلك أنَّ كلا الفعلين متجدَّد وثابت ، أي كثير وذاتي ، وذلك لأنَّ أحد الإخراجين ليس أوَّلي بالحق من قرينه فكان في الأسلوب شبه الاحتباك .

والإشارة بـ « ذلكم » لزيادة التمييز والتعريض بغواية المخاطبين المشركين لغفلتهم عن هذه الدلالة على أنَّه المنفرد بالإلهية ، أي ذلكم الفاعل الأفعال العظيمة من الفلق وإخراج الحيِّ من الميت والميت من الحيِّ هو الذي يعرفه الخلق باسمه العظيم الدالَّ على أنَّه الإله الواحد ، المقصور عليه وصف الإلهية فلا تعدلوا به في الإلهية غيره ، ولذلك عقب بالتفريع بإلغاء قوله « فأنَّى تُؤفكون » .

والأفك - بفتح الهمزة - مصدر أفكته بأفكه ، من باب ضرب ، إذا صرفه عن مكان أو عن حمَل ، أي فكيف تصرفون عن توحيده .

و(أنَّى) بمعنى من أين . وهو استفهام تعجيبى إنكارى ، أي لا يوجد موجب يصرفكم عن توحيده . وبُنِيَ فعل « تُؤفكون » للمجهول لعدم تعيين

صارفهم عن توحيد الله ، وهو مجموع أشياء : وسوسة الشيطان ، وقضيل قادتهم وكبرائهم ، وهوى أنفسهم .

وجمله « ذلك الله » مستأنفة مقصود منها الاعتبار ، فتكون جملة « ذلكم الله فأنتى تؤفكون » اعتراضا .

وفائق الإصباح يجوز أن يكون خيرا رابعا عن اسم (إن)، ويجوز أن يكون صفة لاسم الجلالة المخبر به عن اسم الإشارة، فيكون قوله « فأنتى تؤفكون » اعتراضا .

والإصباح - بكسر الهمزة - في الأصل مصدر أصبح الأفق، إذا صار ذا صباح، وقد سمي به الصباح، وهو ضياء الفجر فيقابل الليل وهو المراد هنا.

وفلق الإصباح استعارة لظهور الضياء في ظلمة الليل، فشبّه ذلك بفلق الظلمة عن الضياء، كما استعير لذلك أيضا السلخ في قوله تعالى « وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ». لإضافة «فالق» إلى «الإصباح» حقيقة وهي لأدنى ملاسة على سبيل المجاز. وسببته في الآية الآتية لأن اسم الفاعل له شائبة الاسمية فيضاف إضافة حقيقية، وله شائبة فعلية فيضاف إضافة لفظية. وهو هنا لما كان دالا على وصف في الماضي ضعف شبهه بالفعل لأنه إنما يشبه المضارع في الوزن وزمن الحال أو الاستقبال. وقد يعتبر فيه المفعولية على التوسّع فحذف حرف الجر، أي فائق عن الإصباح فانصب على نزع الخافض، ولذلك سموا أصبح فلقا - بفتحين - بزنة ما بمعنى المفعول كما قالوا مسكن، أي مسكون إليه فتكون الإضافة على هذا لفظية بالتأويل وليست إضافته من إضافة الوصف إلى معموله إذ ليس الإصباح مفعول الفلق والمعنى فائق عن الإصباح فيعلم أن المفلوق هو الليل ولذلك فسروه فائق ظلمة الإصباح، أي الظلمة التي يعقبها الصبح وهي ظلمة الغيب، فإن فلق الليل عن الصبح أبدع في مظهر القدرة وأدخل في المنة بالنعمة، لأن الظلمة عدم والنور وجود. والإيجاد هو مظهر القدرة

ولا يكون العدم ومظهرا للقدرة إلا إذا تسلط على موجود وهو الإعدام ، وخلق الإصباح نعمة أيضا على الناس ليتنعموا بحياتهم واكتسابهم .

« وجاعل الليل سكنا » عطف على « فخلق الإصباح » .

وقرأه الجمهور بصيغة اسم الفاعل وجرّ « الليل » لمناسبة الوصفين في التسمية والإضافة. وقرأه عاصم، وحزمة، والكسائي، وخطف. « وجعل » بصيغة فعل المضارع وينصب « الليل » .

وعُبر في جانب الليل بمادة الجعل لأن الظلمة عدم فتعلق القدرة فيها هو تعلّقها بإزالة ما يمنع تلك الظلمة من الانوار العارضة للأفق . والمعنى أن الله خلق الإصباح بقدرته نعمة منه على الموجودات ولم يجعل النور مستمرا في الأفق فجعله عارضا مجزئا أوقاتا لتعود الظلمة إلى الأفق رحمة منه بالموجودات ليسكنوا بعد التعب والعمل فيستجموا راحتهم .

والسكن - بالتحريك - على زنة مرادف اسم المفعول مثل الفلّك على اعتباره مفعولا بالتوسع بحذف حرف الجرّ وهو ما يسكن إليه ، أي تسكن إليه النفس ويطمئن إليه القلب ، والسكون فيه مجاز . وتسمى الزوجة سكنا والبيت سكنا قال تعالى « والله جعل لكم من بيوتكم سكنا » ، فمعنى جعل الليل سكنا أنه جعل لتحصل فيه راحة النفس من تعب العمل .

وعطف « الشمس والقمر » على « الليل » بالتصنيف رعا لمحلّ الليل لأنه في محلّ المفعول لـ « جاعل » بناء على الإضافة اللفظية . والعطف على المحلّ شائع في مواضع من كلام العرب مثل رفع المعطوف على اسم (إنّ) ، ونصب المعطوف على خبر ليس المجرور بالباء .

والحسيان في الاصل مصدر حسب - بفتح السين - كالغفران ، والشكران ،

والكفران ، أي جعلها حسابا ، أي علامة حساب للناس يحسبون بحركاتها أوقات الليل والنهار ، والشهور ، والفصول ، والأعوام . وهذه منة على الناس وتذكير بمظهر العلم والقدرة ، ولذلك جعل للشمس حسابا كما جعل للقمر ، لأن كثيرا من الأمم يحسبون شهورهم وأعوامهم بحساب سير الشمس بحلولها في البروج وبتمام دورتها فيها . والعرب يحسبون بسير القمر في منازلها . وهو الذي جاء به الإسلام ، وكان العرب في الجاهلية يجعلون الكبس لتحويل السنة إلى فصول متعاقبة ، فموقع المنة أعم من الاعتبار الشرعي في حساب الأشهر والأعوام بالقمر ، وإننا استقام ذلك للناس بجعل الله حركات الشمس والقمر على نظام واحد لا يختلف ، وذلك من أعظم دلائل علم الله وقدرته ، وهذا بحسب ما يظهر للناس منه ولو اطلعوا على أسرار ذلك النظام البديع لكانت العبرة به أعظم .

والإخبار عنهما بالمصدر إسناد مجازي لآته في معنى اسم الفاعل ، أي حاسبين . والحاسب هم الناس بسبب الشمس والقمر .

والإشارة به «ذلك» إلى الجمل المأخوذ من «جاعل» .

والتقدير : وضع الأشياء على قدر معلوم كقوله تعالى «وخلق كل شيء فقدره تقديرا» .

والعزيز : الغالب ، القاهر ، والله هو العزيز حقا لآته لا تتعاضى عن قدرته الكائنات كلها . والعليم مبالغة في العلم ، لأن وضع الأشياء على النظام البديع لا يصدر إلا عن عالم عظيم العلم .

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَلُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٢٧﴾

عطف على جملة «وجاعل الليل سكنا» ، وهذا تذكير بوحدانية الله ، وباعظيم خلقه النجوم ، وبالنعمة الحاصلة من نظام سيرها إذ كانت هداية

للناس في ظلمات البرّ والبحر يهتلون بها . وقد كان ضبط حركات النجوم ومطالعها ومغاريبها من أقدم العلوم البشرية ظهر بين الكلدانيين والمصريين القدماء . وذلك النظام هو الذي أرشد العلماء إلى تدوين علم الهيئة .

والمقصود الأول من هذا الخبر الاستدلال على وحدانية الله تعالى بالإلهية ، فلذلك صيغ بصيغة القصر بطريق تعريف المسند والمسند إليه ، لأنّ كون خلق النجوم من الله وكونها ممّا يهتدى بها لا ينكره المخاطبون ولكنهم لم يَجْرُوا على ما يقتضيه من إفراده بالعبادة .

والنجوم جمع نجم، وهو الكوكب، أي الجسم الكروي المضيء في الأفق ليلاً الذي يبدو للعين صغيراً، فليس القمر بنجم .

و « جَعَلَ » هنا بمعنى خَلَقَ، فيتعدي إلى مفعول واحد و « لَكُمْ » متعلق بـ « جعل » ، والضمير للبشر كلهم، فلام « لكم » للعلّة .

وقوله « لتهتدوا بها » علّة ثانية لِجَعَلَ فاللام للعلّة أيضاً، وقد دلّت الأولى على قصد الامتنان، فلذلك دخلت على ما يدلّ على الضمير الدالّ على الذات، كقوله « أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ » ، واللام الثانية دلّت على حكمة الجعل وسبب الامتنان وهو ذلك النفع العظيم . ولما كان الاهتداء من جملة أحوال المخاطبين كان موقع قوله « لتهتدوا » قريباً من موقع بدل الاشتمال بإعادة العامل ، وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا » في سورة المائدة .

والمراد بالظلمات : الظلمة الشديدة، فصيغة الجمع مستعملة في القوة . وقد تقدّم أنّ الشائع أن يقال : ظلمات، ولا يقال : ظلمة، عند قوله تعالى « وتركهم في ظلمات لا يبصرون » في سورة البقرة .

وإضافة « ظلمات » إلى « البرّ والبحر » على معنى (في) لأنّ الظلمات واقعة في

هذين المكانين، أي لتهتدوا بها في السير في الظلمات. ومن ينفي الإضافة على معنى (في) يجعلها إضافة على معنى اللام لادنى ملابس كما في كوكب الخرقاء (1).

والإضافة لادنى ملابس، إمّا مجاز لغوي مبني على المشابهة، فهو استعارة على ما هو ظاهر كلام المفتاح في مبحث البلاغة والفصاحة إذ جعل في قوله تعالى « يأرض ابلعي ماءك » إضافة الماء إلى الأرض على سبيل المجاز تشبيها لائصال الماء بالأرض باتصال الملك بالملك آه . فاستعمل فيه الإضافة التي هي على معنى لام الملك فهو استعارة تبعية ؛ وإمّا مجاز عقلي على رأي التفتزاني في موضع آخر إذ قال في كوكب الخرقاء « حقيقة الإضافة اللامية الاختصاص الكامل ، فالإضافة لادنى ملابس تكون مجازا حكما . ولعلّ التفتزاني يرى الاختلاف في المجاز باختلاف قرب الإضافة لادنى ملابس من معنى الاختصاص وبعدها منه كما يظهر الفرق بين المثالين ، على أنّ قولهم: لادنى ملابس، يؤذن بالمجاز العقلي لانه إسناد الحكم أو معناه إلى ملابس لما هو له .

وجملة « قد فصلنا الآيات » مستأنفة للتسجيل والتبليغ وقطع معذرة من لم يؤمنوا. واللام للتعليل متعلّق بـ « فصلنا » كقوله :

ويوم عقرت للعناري مطيتي

أي فصلنا لأجل قوم يعلمون .

وتفصيل الآيات تقدّم عند قوله تعالى « وكذلك تفصل الآيات » في هذه السورة . وجعل التفصيل لقوم يعلمون تعريضا بمن لم ينتفعوا من هذا التفصيل بأنهم قوم لا يعلمون .

(1) في قول الشاعر الذي لم يعرف اسمه :

إذا كوكب الخرقاء لاح يسحرة سهيل أذاعت غزلها في القرائب

والتعريف في «الآيات» للاستغراق فيمثل آية خلق التجوم وغيرها .
والعلم في كلام العرب إدراك الاشياء على ما هي عليه . قال السموال أو عبذ
الملك الحارثي :

فليس سواء عالم وجهول

وقال النابغة :

وليس جاهل شيء مثل من عليم

والذين يعلمون هم الذين انتفعوا بدلائل الآيات، وهم الذين آمنوا بالله
وحده، كما قال تعالى « إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون » .

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ
قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ۝ ﴾

هذا تذكير بخلق الإنسان وكيف نشأ هذا العدد العظيم من نفس واحدة
كما هو معلوم لهم : فالذي أنشأ الناس وخلقهم هو الحقيق بعبادتهم دون غيره
مما أشركوا به، والنظر في خلقه الإنسان من الاستدلال بأعظم الآيات. قال
تعالى « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » .

والقصر الحاصل من تعريف المسند إليه والمسند تعريض بالمشركين، إذ
أشركوا في عبادتهم مع خالقهم غير من خلقهم على نحو ما قررته في الآية
قبل هذه .

والإنشاء : الإحداث والإيجاد. والضمير المنصوب مراد به البشر كلهم.
والنفس الواحدة هي آدم - عليه السلام - .

وقوله « فمستقر » الفاء للتفريع عن « أنشأكم »، وهو تنريع المشتكل
عليه المقارن على المشتكل. وقرأ الجمهور « مستقر » - بفتح القاف - وقرأه
ابن كثير، وأبو عمرو، وروح عن يعقوب « بكسر القاف ». فعلى قراءة - فتح القاف -
يكون مصدرا ميماء، و« مستودع » كذلك، ورفعهما على أنه مبتدأ حلف خبره .

تقديره : لكم أو منكم ، أو على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره : فأنتم مُستقرّ ومستودع . والوصف بالمصدر للمبالغة في الحاصل به ، أي فضرع عن إنشائكم استقرار واستيداع ، أي لكم .

وعلى قراءة - كسر القاف - يكون المستقرّ اسم فاعل . والمستودع اسم مفعول من استودعه بمعنى أودعه ، أي فمستقرّ منكم أقرّناه فهو مستقرّ ، ومستودع منكم ودّعناه فهو مستودع . والاستقرار هو القرار ، فالسّين والتاء فيه للتأكيد مثل استجاب . يقال : استقرّ في المكان بمعنى قرّ . وتقدّم عند قوله تعالى « لكلّ نبأ مستقرّ » في هذه السورة .

والاستيداع : طلب التّرك وأصله مشتقّ من الودّع ، وهو التّرك على أن يُسترجع المستودع . يقال : استودعه مالا إذا جعله عنده ودبّعة ، فالاستيداع مؤذن بوضع موقت ، والاستقرار مؤذن بوضع دائم أو طويل .

وقد اختلف المفسّرون في المراد بالاستقرار والاستيداع في هذه الآية مع اتّفاقهم على أنّهما متقابلان . فعن ابن مسعود : المستقرّ الكون فوق الأرض ، والمستودع الكون في القبر . وعلى هذا الوجه يكون الكلام تنبيها لهم بأنّ حياة النّاس في الدّنيا يعقبها الوضع في القبور وأنّ ذلك الوضع استيداع موقت إلى البعث الذي هو الحياة الأولى ردّا على الذين أنكروا البعث .

وعن ابن عباس : المستقرّ في الرّحم والمستودع في صلب الرجل ، ونقل هذا عن ابن مسعود أيضا ، وقاله مجاهد والضّحّاك وعطاء وإبراهيم النخعي ، وفسّر به الزجاج . قال الفخر : وممّا يدلّ على قوّة هذا القول أنّ النّطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زمانا طويلا والجنين يبقى في رّحم الأم زمانا طويلا . وعن غير هؤلاء تفسيرات أخرى لا يتلج لها الصّدر أعرضنا عن التّطويل بها . وقال الطّبري « إنّ الله لم يخصّص معنى دون غيره ، ولا شكّ أنّ من بني آدم مستقرّا في الرّحم ومستودعا في الصّلب ، ومنهم من هو مستقرّ على ظهر الأرض أو بطنها ومستودع في أصلاب الرّجال ، ومنهم مستقرّ في

القبر مستودع على ظهر الأرض ، فكل مستقر أو مستودع بمعنى من هذه المعاني داخل في عموم قوله « فمستقر ومستودع » آه .

وقال ابن عطية : الذي يقتضيه النظر أن ابن آدم هو مستودع في ظهر أبيه وليس بمستقر فيه لأنه يتقل لا محالة ثم يتقل إلى الرحم ثم يتقل إلى الدنيا ثم يتقل إلى القبر ثم يتقل إلى الحشر ثم يتقل إلى الجنة أو النار . وهو في كل رتبة بين هذين الطرفين مستقر بالإضافة إلى التي قبلها ومستودع بالإضافة إلى التي بعدها . آه .

والأظهر أن لا يقيّد الاستيداع بالقبور بل هو استيداع من وقت الإنشاء لأن المقصود التذكير بالحياة الثانية ، ولأن الأظهر أن الواو ليست للتقسيم بل الأحسن أن تكون للجمع ، أي أنشأكم فأنشأكم استقرار واستيداع فأنتم في حال استقراركم في الأرض ودائع فيها ومرجعكم إلى خالقكم كما ترجع الودعة إلى مودعها . وإشار التعبير بهذين المصدرين ما كان إلا لإرادة توفير هذه الجملة .

وعلى قراءة - كسر القاف - هو اسم فاعل . « ومستودع » اسم مفعول ، والمعنى هو هو .

وقوله « قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون » تقرير لنظيره المتقدم مقصود به التذكير والإعجاز .

وعلى عن (يعلمون) إلى « يفقهون » لأن دلالة إنشائهم على هذه الأطوار من الاستقرار والاستيداع وما فيهما من الحكمة دلالة دقيقة تحتاج إلى تدبر ، فإن المخاطبين كانوا معرضين عنها فعبّر عن علمها بأنه فقه ، بخلاف دلالة التجوّم على حكمة الاهتداء بها فهي دلالة متكررة ، وتكريضا بأن المشركين لا يعلمون ولا يفقهون ، فإن العلم هو المعرفة الموافقة للحقيقة ،

والفقه هو إدراك الأشياء الدقيقة . فحصل تفصيل الآيات للمؤمنين وانقضى الانتفاع به للمشركين، ولذلك قال بعد هذا « إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون » .

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قَنَاطٌ دَانِيَةٌ وَجَعَلْنَا مِّنْ أَغْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ أَنْظِرُوا إِلَىٰ ثَعْرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾

القول في صيغة القصر من قوله « وهو الذي أنزل » ألغ كالقول في نظيره السابق . و (من) في قوله « من السماء » ابتدائية لأن ماء المطر يتكون في طبقات الجو العليا الزمهريرية عند تصاعد البخار الأرضي إليها فيصير البخار كثيفا وهو السحاب ثم يستحيل ماء .

فالسما اسم لأعلى طبقات الجو حيث تتكون الأمطار . وتقدم في قوله تعالى « أو كصيب من السماء » في سورة البقرة .

وعُدل عن ضمير الغيبة إلى ضمير التكلّم في قوله « فأخرجنا » على طريقة الالتفات .

والباء السببية جعل الله الماء سببا لخروج النبات ، والضمير المجرور .
بالباء عائد إلى الماء .

والنّباتُ اسم لما ينبت، وهو اسم مصدر نَبَتَ، سمي به النّابت على طريقة المجاز الذي صار حقيقة شائعة فصار النيات اسما مشتركا مع المصدر .

و « شيء » مراد به صنف من النباتات بقريضة إضافة « نبات » إليه ، والمعنى : فأخرجنا بالماء ما ينبت من أصناف الثّبت. فإنّ الثبت جنس له أنواع كثيرة ؛ فمنه زرع وهو ما له ساق لينّة كالقصب ؛ ومنه شجر وهو ما له ساق غليظة كالنخل ، والعنب ؛ ومنه نجّم وأبّ وهو ما ينبت لاصقاً بالتراب ، وهذا التعميم يشير إلى أنّها مختلفة الصفات والثمرات والطبائع والخصوصيات والمذاق ، وهي كلّها نابتة من ماء السماء الذي هو واحد ، وذلك آية على عظم القدرة، قال تعالى « تُسْقَى بِماء واحد وتُفَضَّل بعضها على بعض في الأكل » وهو تنبيه للناس ليعتبروا ببلقاتي ما أودعه الله فيها من مختلف القوى التي سبّبت اختلاف أحوالها .

والقاء في قوله « فأخرجنا به نبات كل شيء » فاء التثنية .
وقوله « فأخرجنا منه خضرا » تفصيل لمضمون جملة « فأخرجنا به نبات كل شيء » ، فالقاء للتفصيل ، و (من) ابتدائية أو تبعية ، والضمير المجرور بها عائد إلى الثّبات ، أي فكان من الثبت خضر ونخل وجنّات وشجر، وهذا تقسيم الجنس إلى أنواعه .

والخضير : الشيء الذي لونه أخضر، يقال: أخضر وخضير كما يقال : أعور وعور، ويطلق الخضر اسما للثّبت الرطب الذي ليس بشجر كالقصب والقصب. وفي الحديث « وإنّ ممّا يُنبِت الرّبيعُ لَمّا يَقْتُلُ حَبَطًا أو يُلِمُّ إِلَّا آكِلَةٌ الخضير أكلت حتى إذا امتدت حاصرتها » الحديث . وهذا هو المراد هنا لقوله في وصفه « نخرج منه حبّا متراكبا » ، فإنّ الحب يخرج من الثّبت الرطب .

وجملة « نخرج منه » صفة لقوله « خضرا » لأنّه صار اسما ، و (من) اتّصالية أو ابتدائية ، والضمير المجرور بها عائد إلى « خضيرا » ،
والحبّ : هو ثمر الثّبات، كالبرّ والشّعير والزرايع كلّها .

والمترابك: الملتصق ببعضه على بعض في السبلة، مثل القمح وغيره، والتفاعل للمبالغة في ركوب بعضه بعضا .

وجملة « ومن التخل من طلعهما قنوان دائية » عطف على « فأخرجنا منه خضرا » . ويجوز أن تكون معترضة والواو اعتراضية، وقوله « من التخل » خبر مقدم « وقنوان » مبتدأ مؤخر .

والمقصود بالإخبار هنا التعجب من خروج القنوان من الطلع وما فيه من بهجة، وبهذا يظهر وجه تغيير أسلوب هذه الجملة عن أساليب ما قبلها وما بعدها إذ لم تعطف أجزاءها عطف المفردات ، على أن موقع الجملة بين أخواتها يفيد ما أفادته أخواتها من العبرة والمنة .

والتعريف في «التخل» تعريف العهد الجنسي، وإنما جيء بالتعريف فيه للإشارة إلى أنه الجنس المألوف للمعهود للعرب، فإن التخل شجرهم وثمره قوئهم وحواطه منبسط نفوسهم، ولك أن تجعله حالا من «التخل» اعتدادا بالتعريف اللفظي كقوله « والزيتون والرمان مشتبها »، ويجوز أن يكون « من طلعهما » بدل بعض من «التخل» بإعادة حرف الجر الداخلة على المبدل منه.

«قنوان» - بكسر القاف - جمع قنو - بكسر القاف أيضا - على المشهور فيه عند العرب غير لغة قيس وأهل الحجاز فإنهم يضمون القاف . فقنوان - بالكسر - جمع تكسير . وهذه الصيغة نادرة، غير جمع فَعَّل (يضم) ففتح وفَعَّل (يضم) فسكون) وفَعَّل (يفتح فسكون) إذا كانا واوي العين وفَعَّل .

والقنو : عرجون التمر، كالمعقود للعنب، ويسمى العلق - بكسر العين - ويسمى الكياسة - بكسر الكاف - .

والطلع : وعاء عرجون التمر الذي يلو في أول خروجه يكون كشكل

الانرجة العظيمة مغلقا على العرجون ، ثم يفتح كصورة نعلين فيخرج منه العنقود مجتمعا ، ويسمى حيثل الإغريض ، ثم يصير قنوا .

و « دانية » قرية . والمراد قرية التناول كقوله تعالى « قطوفها دانية » . والقنوان الدانية بعض قنوان النخل خصت بالذكر هنا إدماجا للمنة في خلال التذكير بإتقان الصنعة فإنّ المنّة بالقنوان الدانية أتمّ ، والدانية هي التي تكون نخلتها قصيرة لم تتجاوز طول قامة المتناول ، ولا حاجة لذكر البعده التناول لأنّ الذكرى قد حصلت بالدانية وزادت بالمنّة التامة .

و « جنّات » بالنصب عطف على « خضرا » . وما نسب إلى أبي بكر عن عاصم من رفع « جنّات » لم يصحّ .

وقوله « من أعناب » تمييز مجرور بـ (من) اليبانية لأنّ الجنّات للأعناب بمنزلة المقادير كما يقال جريب تمر ، وبهذا الاعتبار عُدّي فعل الإخراج إلى الجنّات دون الأعناب ، فلم يقل وأعنابا في جنّات .

والأعناب جمع عنب ، وهو جمع عنبّة ، وهو في الأصل ثمر شجر الكرم . ويطلق على شجرة الكرم عنب على تقدير مضاف ، أي شجرة عنب ، وشاع ذلك فتنومي المضاف . قال الراغب « العنب يقال لثمر الكرم وللكرم نفسه » آه .

ولا يعرف إطلاق المفرد على شجرة الكرم ، فلم أر في كلامهم إطلاق العنبه بالإنفراد على شجرة الكرم ولكن يطلق بالجمع ، يقال : عنب ، مراد به الكرم ، كما في قوله تعالى « فأنبثنا فيها حبّا وعنبا » ، ويقال : أعناب كذلك ، كما هنا ، وظاهر كلام الراغب أنّه يقال : عنبه لشجرة الكرم ، فإنّه قال « العنب يقال لثمر الكرم وللكرم نفسه الواحدة عنبه » .

« والزيتون والرمان » - بالنصب - عطف على « جنّات » والتعريف فيها

الجنس كالتعريف في قوله « ومن النخل » . والمراد بالزيتون والرمان شجرهما . وهما في الأصل اسمان للثمرتين ثم أطلقا على شجريهما كما تقدم في الاعناب . وهاتان الشجرتان وإن لم تكونا مثل النخل في الاهمية عند العرب إلا أنهما لعمرة وجودهما في بلاد العرب ولتنافس العرب في التفكه بثمرهما والإعجاب باقتنائهما ذكرا في مقام التذكير بعجيب صنع الله تعالى ومنته . وكانت شجرة الزيتون موجودة بالشام وفي سينا ، وشجرة الرمان موجودة بالطائف .

وقوله « مشتبه وغير متشابه » حال ومعطوف عليه ، والواو للتقسيم بقرينة أن الشيء الواحد لا يكون مشتبه وغير متشابه ، أي بعضه مشبه وبعضه غير متشابه . وهما حالان من « الزيتون والرمان » معا ، وإنما أفرد ولم يجمع اعتبارا بلفراد اللفظ .

والتشابه والاشتباه مترادفان كالتساوي والاستواء ، وهما مشتقان من الشبه . والجمع بينهما في الآية للتفتن كراهية إعادة اللفظ ، ولأن اسم الفاعل من التشابه أسعد بالوقف لما فيه من مدّة الصوت بخلاف « مُشْتَبِه » . وهذا من بديع القصاحة .

والتشابه : التماثل في حالة مع الاختلاف في غيرها من الأحوال ، أي بعض شجره يشبه بعضا وبعضه لا يشبه بعضا ، أو بعض ثمره يشبه بعضا وبعضه لا يشبه بعضا ، فالتشابه مما تقارب لونه أو طعمه أو شكله مما يتطلبه الناس من أحواله على اختلاف أميالهم ، وعدم التشابه ما يختلف بعضه عن البعض الآخر فيما يتطلبه الناس من الصفات على اختلاف شهواتهم ، فمن أعواد الشجر غليظ ودقيق ، ومن ألوان ورقه قائم وداكن ، ومن ألوان ثمره مختلف ومن طعمه كذلك ، وهذا كقوله تعالى « ونفضل بعضها على بعض الأكل » . والمقصود من التقييد بهذه الحال التنبيه على أنها مخلوقة بالقصد والاختيار لا بالصدفة .

ويجوز أن تجعل هذه الحال من جميع ما تقدم من قوله « نخرج منه

حيّا متراكبا ، فإنّ جميع ذلك مشتبّه وغير متشابه . وجعله الزمخشري حالا من « الزيتون » لأنّه المعطوف عليه وقدّر لولمّاّن، حالا أخرى تدلّ عليها الأولى، بتقدير : والرمّان كذلك . وإنّما دعاه إلى ذلك أنّه لا يرى تعدّد صاحب الحال الواحدة ولا التنازع في الحال ونظره بإفراد الخبر بعد مبتدأ ومعطوف في قول الازرق بن طرفة الباهلي، جوابا لبعض بني قشير وقد اختصما في بشر فقال القشيري : أنتَ ليسَ ابنُ ليسَ :

رَمّاني بأمر كنتُ منه والسدي بريشا ومن أجل الطوي رَمّاني ولا خير في هذا الإعراب من جهة المعنى لأنّ التّشبيه إلى ما في بعض النّبات من دلائل الاختيار يوجّه القول إلى ما في ممثله من أمثاله .

وجملة « انظروا إلى ثمره » بيان للجمل التي قبلها المقصود منها الوصول إلى معرفة صنع الله تعالى وقدرته، والتّفسير المضاف إليه في « ثمره » عائد إلى ما عاد إليه ضمير « مشتبها » من تخصيص أو تعميم .

والمأمور به هو نظر الاستبصار والاعتبار بأطواره .

والثَمَر : الجنّى الذي يُخرجه الشّجر . وهو - بفتح الثاء والميم - في قراءة الأكثر ، جمع ثَمرة - بفتح الثاء والميم - وقراء حمزة والكسائي وخلف - بضمّ الثاء والميم - وهو جمع تكسير، كما جمعت : خشبة على خشب، وناقاة على نوق .

والينعُ : الطّيبُ والنّضج . يقال : ينع - بفتح النون - ينع - بفتح النون وكسرهما - يقال : أينع يُونع ينعا - بفتح النون بعدها نون ساكنة -

وإذا ظرف لحدوث الفعل، فهي بمعنى الوقت الذي يتدّى فيه مضمون الجملة المضاف إليها ، أي حين ابتداء أثماره . وقوله « وينعه » لم يقيد إذا أينع لأنّه إذا ينع فقد تمّ تطوّره وحن قطافه فلم تبق للنظر فيه عبرة لأنّه قد انتهت أطواره .

وجملة « إن » في ذلكم آيات » علة للأمر بالنظر . وموقع (إن) فيه موقع لام التعليل، كقول بشار :

إن ذاك التجاح في التيسير

والإشارة « بذلكم » إلى المذكور كله من قوله « وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء - إلى قوله - ويتبعه » فتوحيد اسم الإشارة بتأويل المذكور، كما تقدم في قوله تعالى « عوان بين ذلك » في سورة البقرة .

و « لقوم يؤمنون » وصف للآيات . واللام للتعليل ، والمعلل هو ما في مدلول الآيات من مضمّن معنى الدلالة والنفع . وقد صرح في هذا بأن الآيات إنما تنفع المؤمنين تصريحاً بأنهم المقصود في الآيتين الأخريين بقوله « لقوم يعلمون - وقوله - لقوم يفقهون » ، وإتماماً للتعريض بأن غير العالمين وغير الفاهمين هم غير المؤمنين يعني المشركين .

﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ١٠٠ ﴾

عطف على الجمل قبله عطف القصة على القصة ، فالضمير المرفوع في « جعلوا » عائد إلى « قومك » من قوله تعالى « وكذب به قومك » .

وهذا انفعال إلى ذكر شرك آخر من شرك العرب وهو جعلهم الجن شركاء لله في عبادتهم كما جعلوا الاصنام شركاء له في ذلك . وقد كان دين العرب في الجاهلية خليطاً من عبادة الاصنام ومن الصابئية عبادة الكواكب وعبادة الشياطين ، ومجوسية الفرس ، وأشياء من اليهودية ، والتصرانية ، فإن العرب لجعلهم حيثئذ كانوا يلقون من الامم المجاورة لهم والتي يرحلون إليها عقائد شتى متقاربا بعضها ومتباعدا بعض، فياخذونه بدين

تأمل ولا تمحيص لفقد العلم فيهم ، فإن العلم الصحيح هو الدائد عن العقول من أن تمتش فيها الاوهام والمعتقدات الباطلة ، فالعرب كان أصل دينهم في الجاهلية عبادة الأصنام وسرت إليهم معها عقائد من اعتقاد سلطة الجن والشياطين ونحو ذلك .

فكان العرب يثبتون الجن وينسبون إليهم تصرفات ، فلاجل ذلك كانوا يتقون الجن ويتسبون إليها ويتخلون لها المعاذات والرقي ويستجلبون رضاها بالقرابين وترك تسمية الله على بعض الذبائح . وكانوا يعتقدون أن الكاهن تأقيه الجن بالخبر من السماء ، وأن الشاعر له شيطان يوحى إليه الشعر ، ثم إذا أخذوا في تعليل هذه التصرفات وجمعوا بينها وبين معتقدهم في ألوهية الله تعالى تعلقوا لذلك بأن للجن صلة بالله تعالى فلذلك قالوا : الملائكة بنات الله من أمهات سرّوات الجن ، كما أشار إليه قوله تعالى « وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا » وقال « فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون أم خلقنا الملائكة إنانا وهم شاهدون ألا إنهم من إفكهم ليقولون ولد الله وإنهم لكاذبون » . ومن أجل ذلك جعل كثير من قبائل العرب شيئا من عبادتهم للملائكة والجن . قال تعالى « ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون » .

والذين زعموا أن الملائكة بنات الله هم قریش وجهينة وبنو سلمة وخزاعة وبنو مليح . وكان بعض العرب مجوسا عبدوا الشيطان وزعموا أنه إله الشر وأن الله إله الخير ، وجعلوا الملائكة جند الله والجن جند الشيطان . وزعموا أن الله خلق الشيطان من نفسه ثم فوّض إليه تدبير الشر فصار إله الشر . وهم قد انتزعوا ذلك من الديانة المزدكية القائمة بالهين إله للخير وهو (يزدكان) . وإله للشر وهو (أهرمن) وهو الشيطان .

فقوله « الجن » مفعول أول « جعلوا » و « شركاء » مفعوله الثاني ، لأن الجن

المقصود من السياق لا مطلق الشركاء، لأن جعل الشركاء لله قد تقرر من قبل.
« والله » متملق « بشركاء » . وقدم المفعول الثاني على الأول لأنه محل تعجيب
وإنكار فصار لذلك أهم وذكره أسبق .

وتقديم المجرور على المفعول في قوله « لله شركاء » للاهتمام والتعجيب
من عطل عقولهم إذ يجعلون لله شركاء من مخلوقاته لأنّ المشركين يعتزفون
بأنّ الله هو خالق الجنّ ، فهذا التقديم جرى على خلاف مقتضى الظاهر
لاجل ما اقتضى خلافه . وكلام الكشف يجعل تقديم المجرور في الآية
للاهتمام باعتبارهم الشريك لله اهتماما في مقامه وهو الاستغناء والإنكار التوبيخي .
وتبعه في المفتاح إذ قال في تقديم بعض المفعولات على بعض « العناية بتقديمه
لكونه نصب عينك كما تجدك إذا قال لك أحد : عرفت شركاء الله ، يقف
شعرك وتقول : لله شركاء . وعليه قوله تعالى وجعلوا لله شركاء آه . فيكون
تقديم المجرور جاريا على مقتضى الظاهر .

والجنّ - بكسر الجيم - اسم لموجودات من المجرّدات التي لا أجسام
لها ذات طبع ناري، ولها آثار خاصّة في بعض تصرفات تؤثر في بعض
الموجودات ما لا تؤثره القوى العظيمة . وهي من جنس الشياطين لا يدرى
أمد وجود أفرادها ولا كيفية بقاء نوعها . وقد أثبت القرآن على الإجماع ،
وكان للعرب أحاديث في تخيلها . فهم يتخيّلونها قادرة على التشكّل بأشكال
الموجودات كلّها ويزعمون أنّها إذا مسّت الإنسان آذته وقتلته . وأنّها
تختطف بعض الناس في القيافي ، وأنّ لها زجلا وأصواتا في القيافي ، ويزعمون
أنّ الصدى هو من الجنّ ، وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « كالذي استهوته
الشياطين في الأرض » ، وأنّها قد تقول الشعر ، وأنّها تظهر للكهان والشعراء .

وجملة « وخلقهم » في موضع الحال والواو للحال .

والضمير المنصوب في « وخلقهم » يحتمل أن يعود إلى ما عاد إليه ضمير

« جعلوا »، أي وخلق المشركين ، وموقع هذه الحال التعجب من أن يجعلوا الله شركاء وهو خالقهم، من قبيل « وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون »، وعلى هنا تكون ضمائر الجمع متناسقة والتعجب على هذا الوجه من جهلهم ذلك مع أن الله خالقهم في نفس الامر فكيف لا ينظرون في أن مقتضى الخلق أن يفرد بالإلهية إذ لا وجه لدعواها لمن لا يخلق كقوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » فالتعجب على هذا من جهلهم وسوء نظرهم .

ويجوز أن يكون ضمير « وخلقهم » عائدا إلى الجن لصحة ذلك الضمير لهم باعتبار أن لهم عقلا، وموقع الحال التعجب من ضلال المشركين أن يشركوا الله في العبادة بعض مخلوقاته مع علمهم بأنهم مخلوقون لله تعالى، فإن المشركين قالوا : إن الله خالق الجن، كما تقدم، وأنه لا خالق إلا هو، فالتعجب من مخالفتهم لمقتضى علمهم . فالتقدير : وخلقهم كما في علمهم ، أي وخلقهم بلا نزاع . وهذا الوجه أظهر .

وجملة « وخرقوا » عطف على جملة « وجعلوا » والضمير عائد على المشركين .
 وقرأ الجمهور « وخرقوا » - بتخفيف الراء - وقرأه نافع، وأبو جعفر - بتشديد الراء - .

والخرق : أصله القطع والشق . وقال الراغب : هو القطع والشق على سبيل الفساد من غير تدبر، ومنه قوله تعالى « أخرقتها لتفريق أهلها » . وهو ضد الخلق، فإنه فعل الشيء بتقدير ورفق ، والخرق بغير تقدير . ولم يقيده غيره من أئمة اللغة . وأيا ما كان فقد استعمل الخرق مجازا في الكذب كما استعمل فيه افترى واختلق من القرى والخلق . وفي الكشف : شل الحسن عن قوله تعالى « وخرقوا » فقال : كلمة عربية كانت العرب تقولها ، كان الرجل إذا كذب كذبة في نادى القوم يقول بعضهم : « قد خرقتها والله » . وقرأه نافع تفيد المبالغة في الفعل لأن التفعيل يدل على قوة حصول الفعل . فمعنى « خرقوا » كذبوا على الله على سبيل الخرق، أي نسبوا إليه بنين وبنات كذبا،

فأما نسبتهم للبنين إلى الله فقد حكاهما عنهم القرآن هنا. والمراد أن المشركين نسبوا إليه بنين وبنات. وليس المراد اليهود في قولهم «عزیز ابن الله»، ولا النصارى في قولهم «عيسى ابن الله». كما فسر به جميع المفسرين، لأن ذلك لا يناسب السياق ويشوش عود الضمائر ويخرم نظم الكلام. فالوجه أن المراد أن بعض المشركين نسبوا لله البنين وهم الذين تلقنوا شيئا من المجوسية لأنهم لما جعلوا الشيطان متولدا عن الله تعالى إذ قالوا إن الله لما خلق العالم تفكر في ملكته واستعظمها فحصل له عجب تولد عنه الشيطان، وربما قالوا أيضا: إن الله شك في قدرة نفسه فتولد من شك الشيطان، فقد لزمهم أن الشيطان متولد عن الله تعالى عما يقولون، فلزمهم نسبة الابن إلى الله تعالى.

ولعل بعضهم كان يقول بأن الجن أبناء الله والملائكة بنات الله، أو أن في الملائكة ذكورا وإناثا، ولقد ينجر لهم هذا الاعتقاد من اليهود فلأنهم جعلوا الملائكة أبناء الله. فقد جاء في أول الإصحاح السادس من سفر التكوين «وحدث لما ابتدأ الناس يكثر على الأرض وولد لهم بنات أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا وإذا دخل بنو الله على بنات الناس وكدن لهم أولادا هؤلاء هم الجبابرة الذين منذ الدهر ذوو اسم».

وأما نسبتهم البنات إلى الله فهي مشهورة في العرب إذ جعلوا الملائكة إناثا، وقالوا: هن بنات الله.

وقوله «بغير علم» متعلق بـ «خبرقوا»، أي اختلقوا اختلاقا عن جهل وضلالة، لأنه اختلاق لا يلتزم مع العقل والعلم فقد رموا بقولهم عن عصى وجهالة. فالمراد بالعلم هنا العلم بمعناه الصحيح، وهو حكم الذهن المطابق للواقع عن ضرورة أو برهان.

والبراء للملايسة ، أي ملايساً تخريفهم غير العلم فهو متلبس بالجهل بدماً وغاية ، فهم قد اختلقوا بلا داع ولا دليل ولم يجدوا لما اختلقوه ترويحاً ، وقد لزمهم به لازمُ الخطل وفساد القول وعدم الشامة ، فهذا موقع باء الملايسة في الآية الذي لا يفيد مفاداً غيره .

وجملة «سبحانه وتعالى عما يصفون» مستأنفة تنزيهاً عن جميع ما حكى عنهم . فـ «سبحان» مصدر منصوب على أنه بدل من فعله . وأصل الكلام أسبح الله سبحاناً . فلماً عُوِّضَ عن فعله صار (سبحان الله) بإضافته إلى مفعوله الأصلي ، وقد تقدّم في قوله تعالى «قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا» في سورة البقرة .

ومعنى «تعالى» ارتفع ، وهو تفاعل من العلوّ . والتفاعل فيه للمبالغة في الاتصاف . والعلوّ هنا مجاز ، أي كونه لا ينقصه ما وصفوه به ، أي لا يوصف بذلك لأنّ الاتصاف بمثل ذلك نقص وهو لا يلحقه النقص شبهة التحاشي عن النقص بالارتفاع ، لأنّ الشيء المرتفع لا تلتصق به الاوصاف التي شأنها أن تكون مطروحة على الأرض ، فكما شبه النقص بالسفالة شبه الكمال بالعلوّ ، فمعنى (تعالى عن ذلك) أنه لا يتطرق إليه ذلك .

وقوله «عما يصفون» متعلّق به «تعالى» ، ف(مَنْ) للمجازاة . وقد دخلت على اسم الموصول ، أي عن الذي يصفونه .

والوصف:الخبر عن أحوال الشيء وأوصافه وما يتميز به ، فهو إخبار مبيّن مفصّل للأحوال حتى كأنّ المخبر يصف الشيء وينعته .

واختير في الآية فعل «يصفون» لأنّ ما نسبوه إلى الله يرجع إلى توصيفه بالشركاء والابناء ، أي تباعد عن الاتصاف به . وأمّا كونهم وصفوه به فذلك أمر واقع .

﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى يَكُونُ لَهُ وُلْدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ
صَلَاحَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ^{١٠١} ﴾

جملة مستأنفة وهنا شروع في الإخبار بعظيم قدرة الله تعالى ، وهي
تقيد مع ذلك تقوية التثنية في قوله « سبحانه وتعالى عما يصفون » فتتوزك
منزلة التعليل لمضمون ذلك التثنية بمضمونها أيضا، وبهذا الوجه رجح
فصلها على عطفها فإن ما يصفونه هو قولهم : إن له ولدا وبنات ، لأن
ذلك التثنية يتضمن نفي الشيء المنزه عنه وإبطاله، فعُلِّل الإبطال بأنه خالق
أعظم المخلوقات دلالة على القدرة فلماذا كنتم تدعون بنوة الجن والملائكة
لأجل عظمتها في المخلوقات وأنتم لا ترون الجن ولا الملائكة فلماذا لم
تدعوا البنوة السماوات والأرض المشاهدة لكم وأنتم ترونها وترون عظمها .
فهذا الإبطال بمنزلة النقض في علم الجدل والمناظرة .

وقوله « بدیع » خبر لمبتدأ ملتزم الحذف في مثله ، وهو من حذف المسند
إليه الجاري على متابعة الاستعمال عندما يتقدم الحديث عن شيء ثم يعقب
بخبر عنه مفرد ، كما تقدم في مواضع .

وتقدم الكلام على « بدیع السماوات والأرض » عند قوله تعالى « بل له
ما في السماوات والأرض كل » له قاتنون بدیع السماوات والأرض » في
سورة البقرة .

والاستدلال على انتفاء البنوة عن الله تعالى بلبیداع السماوات والأرض
لأن « خلقت المحل » يقتضي خلق الحال فيه ، فالمشركون يقولون بأن الملائكة
في السماء وأن الجن في الأرض والقيافي ، فيلزمهم حدوث الملائكة والجن
وإلا لو وجد الحال قبل وجود المحل ، وإذا ثبت الحدوث ثبت انتفاء البنوة لله
تعالى ، لأن ابن الإله لا يكون إلا إلهها فيلزم قلمه ، كيف وقد ثبت حدوثه ،

ولذلك عقب قولهم « اتخذ الله ولدا » بقوله « سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون » في سورة البقرة ، وقد أشرنا إلى ذلك عند قوله تعالى « الحمد لله الذي خلق السموات والارض » في أول هذه السورة .

وجملة « أنى يكون له ولد » تنزّل منزلة التعليل لمضمون التنزيه من الإبطال ، وإنما لم تعطف على التي قبلها لاختلاف طريق الإبطال لأن الجملة الاولى أبطلت دعواهم من جهة فساد الشبهة فكانت بمنزلة النقض في المناظرة . وهذه الجملة أبطلت الدعوى من جهة إبطال الحقيقة فكانتها من جهة خطأ الدليل ، لأن قولهم بأن الملائكة بنات الله والجن أبناء الله يتضمن دليلا محلوا على البتة وهو أنهم مخلوقات شريفة ، فأبطل ذلك بالاستدلال بما ينافي الدعوى وهو انتفاء الزوجة التي هي أصل الولادة ، فهذا الإبطال الثاني بمنزلة المعارضة في المناظرة .

و (أنى) بمعنى من أين وبمعنى كيف .

والواو في « ولم تكن له صاحبة » واو الحال لأن هذا معلوم للمخاطبين فلذلك جيء به في صيغة الحال .

والصاحبة: الزوجة لأنها تصاحب الزوج في معظم أحواله . وقد جعل انتفاء الزوجة مسلما لأنهم لم يدعوه فلزمهم انتفاء الولد لانتهاء شرط التولد ، وهذا مبني على المحاجة العرفية بناء على ما هو المعلوم في حقيقة الولادة .

وقوله « وخلق كل شيء » عطف على جملة « بديع السموات والارض » باعتبار ظاهرها وهو التوصيف بصفات العظمة والقُدرة ، فبعد أن أخبر بأنه تعالى مبدع السموات والارض أخبر أنه خالق كل شيء ، أي كل موجود فيشمل ذوات السموات والارض ، وشمل ما فيها ، والملائكة من جملة ما تحويه السموات ، والجن من جملة ما تحويه الارض عندهم ، فهو خالق هذين الجنسيتين ، والخالق لا يكون أباً كما علمت . ففي هذه الجملة إبطال

الولّد أيضا ، وهذا إبطال ثالث بطريق الكلية بعد أن أبطل إبطالا جزئيا ، والمعنى أنّ الموجودات كلّها متساوية في وصف المخلوقيّة، ولو كان له أولاد لكانوا غير مخلوقين .

وجملة « وهو بكلّ شيء عليم » تذييل لإتمام تعليم المخاطبين بعض صفات الكمال الثابتة لله تعالى ، فهي جملة معطوفة على جملة « وخلق كلّ شيء » باعتبار ما فيها من التوصيف لا باعتبار الرد . ولكون هذه الجملة الأخيرة بمنزلة التذييل عندّ فيها عن الإضمار إلى الإظهار في قوله « بكلّ شيء » دون أن يقول « به » لأنّ التذييلات بقصد فيها أن تكون مستقلة الدلالة بنفسها لأنّها تشبه الامثال في كونها كلاما جامعا لمعان كثيرة .

﴿ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝١٥٢﴾

وقوع اسم الإشارة بعد إجراء الصفات والاعخبار المتقدمة، للتنبيه على أنّ المشار إليه حقيق بالاعخبار والوصاف التي ترد بعد اسم الإشارة، كما تقدّم عند قوله « ذلّكم الله فأنتى تؤفكون » قبل هذا ، وقوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » في سورة البقرة ،

والمشار إليه هو الموصوف بالصفات المضمّنة بالاعخبار المتقدمة، ولذلك استغني عن اتباع اسم الإشارة ببيان أو بدل، والمعنى : ذلّكم المبدع للسموات والارض والخالق كلّ شيء والعليم بكلّ شيء هو الله ، أي هو الذي تعلمونه . وقوله « ربّكم » صفة لاسم الجلالة . وجملة « لا إله إلا هو » حال من « ربّكم » أو صفة. وقوله « خالق كلّ شيء » صفة ل« ربّكم » أو لاسم الجلالة، وإنّما لم نجعله خبرا لأنّ الإخبار قد تقدّم بنظائره في قوله « وخلق كلّ شيء » .

وجملة «فاعبلوه» مفرعة على قوله «وَبِكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» وقد جعل الامر بعبادته مفرعا على وصفه بالربوبية والوحدانية لأن الربوبية مقتضية استحقاق العبادة، والافراد بالربوبية يقتضي تخصيصه بالعبادة، وقد فهم هذا التخصيص من التفريع .

وجه امرهم بعبادته أن المشركين كانوا معرضين عن عبادة الله تعالى بحيث لا يتوجهون بأعمال البر في اعتقادهم إلا إلى الاصنام فهم يزورونها ويقربون إليها القرابين وينلدون لها التلوز ويستعينون بها ويستنجدون بنصرتها، وما كانوا يذكرّون الله إلا في موسم الحج، على أنهم قد خلطوه بالتقرب إلى الاصنام إذ جعلوا فوق الكعبة (هبل)، وجعلوا فوق الصفا والمروة (أسافا ونائلة). وكان كثير منهم يهلّ (لمناة) في منى الحج، فكانوا معرضين عن عبادة الله تعالى، فلذلك أمروا بها صريحا، وأمروا بالاعتصار عليها بطريق الإنشاء بالتفريع .

وجملة «وهو على كل شيء وكيل» يجوز أن تكون معطوفة على الصفات المتقدمة فتكون جملة «فاعبلوه» معترضة، ويجوز أن تكون معطوفة على جملة «فاعبلوه» بناء على جواز عطف الخبر على الإنشاء والعكس (وهو الحق)، على وجه تكميل التعليل للأمر بعبادته دون غيره، بأنه متكفل بالاشياء كلها من الخلق والرزق والإنعام وكل ما يطلب المرأة حفظه له، فالوجه عبادته ولا وجه لعبادة غيره، فلان اسم الوكيل جامع لمعنى الحفظ والرقابة، كما تقدم عند قوله تعالى «وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل» في سورة آل عمران .

﴿لَا تُسْرِكُهُ الْآبْصَرُ وَهُوَ يُسْرِكُ الْآبْصَرُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾¹⁰³

جملة ابتدائية لإفادة عظمته تعالى وسعة علمه، فلعلّمته جلّ عن أن يحيط به شيء من أبصار المخلوقين، وذلك تعريض بانتهاء الإلهية عن الاصنام

التي هي أجسام محدودة محصورة متحيّزة ، فكوّنها مدركة بالابصار من سمات المحدثات لا يلقى بالإلهية ولو كانت آلهة لكانت محتجة عن الابصار ، وكذلك الكواكب التي عبدها بعض العرب ، وأمّا الجنّ والملائكة وقد عبدهما فليتهما وإن كانا غير مدركين بالابصار في المتعارف لكلّ الناس ولا في كلّ الاوقات إلاّ أنّ المشركين يزعمون أنّ الجنّ قدّلو لهم تارات في القيافي وغيرها . قال شمر بن الحارث الضبي :

أُتِسُوا ناري فقلتُ متّونَ أنْتُمْ فقالوا الجنّ قلتُ عِمُوا ظَلَامًا

ويتوهمون أنّ الملائكة يظهرون لبعض الناس ، يلقّون ذلك عن اليهود . والإدراك حقيقته الوصول إلى المطلوب . ويطلق مجازا على شعور الحاسة بالمحسوس أو العقل بالمعقول يقال : أدركَ بصري وأدركَ عقلي تشبيها لآلة العلم بشخص أو فرس وصل إلى مطلوبه تشبيه المعقول بالمحسوس ، ويقال : أدرك فلان بصره وأدرك بعقله ، ولا يقال : أدرك فلان بدون تقييد ، واصطلح المتأخرون من المتكلمين والحكماء على تسمية الشعور العقلي إدراكا ، فجعلوا الإدراك جنسا في تعريف التصوّر والتصديق ، ووصفوا صاحب الفهم المستقيم بالدراكة .

وأما قوله تعالى « وهو يدرك الابصار » فيجوز أن يكون إسناده الإدراك إلى اسم الله مشاكلة لما قبله من قوله « لا تدركه الابصار » . ويجوز أن يكون الإدراك فيه مستمارا للتصرف لأنّ الإدراك معناه التوال .

والابصار جمع بصر ، وهو اسم للقوة التي بها النظر المنتشرة في إنسان العين الذي في وسط الحقيقة وبه إدراك المبصرات . والمعنى : لا تحيط به أبصار المبصرين لأنّ المدرك في الحقيقة هو المبصر لا الجارحة ، وإنّما الجارحة وسيلة للإدراك لانّها توصّل الصّورة إلى الحسّ المشترك في الدماغ . والمقصود من هذا بيان مخالفة خصوصية الإله الحقّ عن خصوصيات آلهتهم في هذا العالم ، فإنّ الله لا يرى وأصنامهم تُرى ، وتلك الخصوصية مناسبة

لعظمته تعالى، فإنَّ عدم إحاطة الابصار بالشيء يكون من عظمته فلا تطيقه الابصار ، فعموم التكررة في سياق النفي يدلُّ على انقضاء أن يُتركه شيء من أبصار المبصرين في الدنيا كما هو السياق .

ولا دلالة في هذه الآية على انقضاء أن يكون الله يُرى في الآخرة، كما تمسك به نقاة الرؤية، وهم المعتزلة لأنَّ للأمور الآخرة أحوالاً لا تجري على متعارفنا ، وأحرى أن لا دلالة فيها على جواز رؤيته تعالى في الآخرة . ومن حاول ذلك فقد تكلف ما لا يتم كما صنع الفخر في تفسيره .

والخلاف في رؤية الله في الآخرة شائع بين طوائف المتكلمين ، فأثبتهم جمهور أهل السنة لكثرة ظواهر الأدلة من الكتاب والسنة مع اتفاقهم على أنَّها رؤية تخالف الرؤية المتعارفة. وعن مالك - رحمه الله - « لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يُعَيَّر الكفار بالحجاب في قوله تعالى « كلا! إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون »، وعنه أيضا « لم ير الله في الدنيا لآته باق ولا يرى الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصاراً باقية رأوا الباقي بالباقي » . وأما المعتزلة فقد أحالوا رؤية الله في الآخرة لاستلزامها الانحياز في الجهة . وقد اتَّفَقْنَا جميعاً على التنزيه عن المقابلة والجهة، كما اتَّفَقْنَا على جواز الانكشاف العلمي التام للمؤمنين في الآخرة لحقيقة الحق تعالى ، وعلى امتناع ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي تعالى لأنَّ أحوال الابصار في الآخرة غير الأحوال المتعارفة في الدنيا . وقد تكلم أصحابنا بأدلة الجواز وبأدلة الوقوع ، وهذا مما يجب الإيمان به مجملاً على التحقيق . وأدلة المعتزلة وأجوبتنا عليها مذكورة في كتب الكلام وليست من غرض التفسير ومرجعها جميعاً إلى إعمال الظاهر أو تأويله .

ثم اختلف أئمتنا هل حصلت رؤية الله تعالى للتَّيَّه - صلى الله عليه وسلم - فنفي ذلك جمع من الصحابة منهم عائشة وابن مسعود وأبو هريرة

— رضي الله عنهم — وتمسكوا بعموم هذه الآية كما ورد في حديث البخاري عن عكرمة عن عائشة . وأثبتها الجمهور ، ونقل عن أبي بن كعب وابن عباس — رضي الله عنهما — ، وعليه يكون العموم مخصوصا . وقد تعرض لها عياض في الشفاء . وقد سئل عنها رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فأجاب بجواب اختلف الرواة في لفظه ، فحجب الله بذلك الاختلاف حقيقة الامر إتماما لمراده ولطفًا بعباده .

وقوله « وهو يدرك الأبصار » معطوف على جملة « لا تدركه الأبصار » فإسناد الإدراك إلى ضمير اسمه تعالى إما لأن فعل « يدرك » استيعاب لمعنى يتال ، أي لا تخرج عن تصرفه كما يقال : لحقته فأدركه ، فالمعنى يقدر على الابصار ، أي على المبصرين ، وإما لاستعارة فعل « يدرك » لمعنى يعلم لمشاكلة قوله « لا تدركه الأبصار » أي لا تعلمه الابصار . وذلك كناية عن العلم بالخفيات لأن الابصار هي العدسات الدقيقة التي هي واسطة لإحساس الرؤية أو هي نفس الإحساس وهو أخفى . وجمعه باعتبار المدركين .

وفي قوله « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » محسن الطَّبَّاق . وجملة « وهو اللطيف الخبير » معطوفة على جملة « لا تدركه الابصار » فهي صفة أخرى . أو هي تلييل للاحتراس دفعا لتوهم أن من لا تدركه الابصار لا يعلم أحوال من لا يدركونه .

واللطيف : وصف مشتق من اللطف أو من اللطافة . يقال : لطف — بفتح الطاء — بمعنى رفق ، وأكرم ، واحفَى . ويتعدى بالياء وباللام باعتبار ملاحظة معنى رفق أو معنى أحسن . ولذلك سميت الطرفة والتشفة التي يكرم بها المرء لطفًا (بالتحريك) ، وجمعها ألطاف . فالوصف من هذا لا طيف ولطيف ؛ فيكون اللطيف اسم فاعل بمعنى المبالغة يدل على حذف فعل من فاعله ، ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف « إن ربِّي لطيف لما يشاء » . ويقال لطفٌ — بضم الطاء — أي دق وخفّ ضدّ ثَقُلَ وكثُفَ .

واللطف : صفة مشبهة أو اسم فاعل . فإن اعتبرت وصفا جاريا على لطف - بضم الطاء - فهي صفة مشبهة تدل على صفة من صفات ذات الله تعالى ، وهي صفة تنزيهه تعالى عن إحاطة العقول بماهيته أو إحاطة الحواس بذاته وصفاته ، فيكون اختيارها للتعبير عن هذا الوصف في جانب الله تعالى هو منتهى الصراحة والرشاقة في الكلمة لانتها أقرب مادة في اللغة العربية تقرب معنى وصفه تعالى بحسب ما وضعت له اللغة من متعارف الناس ، فيقرب أن تكون من المتشابه ، وعليه فتكون أعم من مدلول جملة « لا تدركه الابصار » . فتتنزل من الجملة التي قبلها منزلة التذييل أو منزلة الاستدلال على الجزئية بالكلية فيزيد الوصف قبله تمكنا . وعلى هذا المعنى حملها الزمخشري في الكشف لأنه أنسب بهذا المقام وهو من معاني الكلمة المشهورة في كلام العرب ، واستحسنه الفخر وجوزّه الراغب واليضاوي ، وهو الذي ينبغي التفسير به في كل موضع اقترن فيه وصف اللطف بوصف الخبير كالذي هنا والذي في سورة الملوك .

وإن اعتبر اللطف اسم فاعل من لطف - بفتح الطاء - فهو من أمثلة المبالغة يدل على وصفه تعالى بالرفق والإحسان إلى مخلوقاته وإتقان صنعه في ذلك وكثرة فعله ذلك ، فيدل على صفة من صفات الأفعال . وعلى هذا المعنى حمله سائر المفسرين والمبينين لمعنى اسمه اللطف في عداد الأسماء الحسنى . وهذا المعنى هو المناسب في كل موضع جاء فيه وصفه تعالى به مفردا معدى باللام أو بالياء نحو « إن ربي لطيف لما يشاء » ، وقوله « الله لطيف بعباده » . وبه فسر الزمخشري قوله تعالى « الله لطيف بعباده » فلله دره ، فإذا حمل على هذا المحمل هنا كان وصفا مستقلا عما قبله لزيادة تقرير استحقاقه تعالى للأفراد بالعبادة دون غيره .

و « خبير » صفة مشبهة من خبر - بضم الباء - في الماضي ، خبرا - بضم الخاء وسكون الباء - بمعنى عليم وعرف ، فالخبير الموصوف بالعلم بالامور التي شأنها أن يُخبر عنها علما موافقا للواقع .

ووقوع الخير بعد اللطيف على المحمل الأول وقوعُ صفة أخرى هي أعمُ من مضمون « وهو يدرك الأبصار »، فيكمل التذييل بذلك ويكون التذييل مشتملا على محسن النشر بعد اللطف ؛ وعلى المحمل الثاني موقعه موقع الاحتراس لمعنى اللطيف، أي هو الرقيق المحسن الخير بمواقع الرفق والإحسان وبمستحققيه .

﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بِبَصَائِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ﴾ 108

هذا انتقال من محاجة المشركين ، وإثبات الواحدانية لله بالربوبية من قوله « إن الله فالتى الحب والنوى - إلى قوله - وهو اللطيف الخبير » . فاستؤنف الكلام بتوجيه خطاب للنبيء - عليه الصلاة والسلام - مقول لفعل أمر بالقول في أول الجملة ، حذف على الشائع من حذف القول للقرينة في قوله « وما أنا عليكم بحفيظ » . ومناسبة وقوع هذا الاستئناف عقب الكلام المسوق إليهم من الله تعالى أنه كالتوقيف والشرح والفلذلكة للكلام السابق فيقدر : قل يا محمد قد جاءكم بصائر .

وبصائر جمع بصيرة ، والبصيرة : العقل الذي تظهر به المعاني والحقائق ، كما أن البصر إدراك العين الذي تتجلى به الاجسام ، وأطلقت البصائر على ما هو سبب فيها .

وإسناد المجيء إلى البصائر استعارة للحصول في عقولهم ، شبه بمجيء شيء كان غائبا ، تنويها بشأن ما حصل عندهم بأنه كالشيء الغائب المتوقع مجيئه كقوله تعالى « جاء الحق وزهق الباطل » . وخطو فعل « جاء » عن علامة التأنيث مع أن فاعله جمع مؤنث لأن الفعل المسند إلى جمع تكسير مطلقا أو جمع مؤنث يجوز اقترانه بشاء التأنيث وخطو عنها .

و (من) ابتدائية تتعلق « بجاء » أو صفة له بصائر ، وقد جعل خطاب الله

بها بمنزلة ابتداء السير من جانبته تعالى، وهو متره عن المكان والزمان ، فالابتداء مجاز لغوي ، أو هو مجاز بالحذف بتقدير : من إرادة ربكم . والمقصود التنويه بهذه التعاليم والذكريات التي بها البصائر ، والحث على العمل بها ، لأنها مسداة إليهم ممن لا يقع في هدبه خلل ولا خطأ ، مع ما في ذكر الرب وإضافته من تربية المهابة وتقوية داعي العمل بهذه البصائر .

ولذلك فرّج عليه قوله « فمن أبصر فلنفسه » ، أي فلا عذر لكم في الاستمرار على الضلال بعد هذه البصائر ، ولا فائدة لغيركم فيها « فمن أبصر فلنفسه أبصر » ، أي من عليم الحق فقد عليم علما ينفع نفسه ، « ومن عمي » أي ضلّ عن الحق فقد ضلّ ضلالا وزره على نفسه .

فاستعير الإبصار في قوله « أبصر » العلم بالحق والعمل به لأن المهتدي بهذا الهدى الوارد من الله بمنزلة الذي نُور له الطريق بالهدى أو غيره ، فأبصره وسار فيه، وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون « أبصر » تمثيلا موجزا ضمن فيه تشبيه هيئة المرشد إلى الحق إذا عميل بما أرشده به ، بهيئة المبصر إذا انتفع ببصره .

واستعير العمى في قوله « عمي » المكابرة والاستمرار على الضلال بعد حصول ما شأنه أن يقلعه لأن المكابر بعد ذلك كالأعمى لا ينتفع بإنارة طريق ولا بهتدي هاد خيريت . ويجوز اعتبار التمثيلية فيه أيضا كاعتبارها في ضدّه السابق .

واستعمل اللام في الأول استعارة للتنفع لدلاتها على الملك وإنما يملك الشيء النافع المدخّر للتوابع ، واستعيرت (على) في الثاني للضر والتبعة لأن الشيء الضارّ ثقيل على صاحبه يكلفه تعباً وهو كالحمل الموضوع على ظهره، وهذا معروف في الكلام البليغ، قال تعالى « من عمل صالحا فلنفسه » ، وقال « من اعتدى فلانما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فلانما يضلّ عليها » ،

وقال «وَلْيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ» ، ولأجل ذلك سمّي الإثم وزراً كما تقدّم في قوله تعالى «وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم» ، وقد جاء اللّام في موضع (على) في بعض الآيات، كقوله تعالى «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» .

وفي الآية محسن جناس الاشتقاق بين «البصائر» و«أبصر»، وملاحظة مناسبة في الإبصار والبصائر. وفيها محسن المطابقة بين قوله «أبصر» و«عمي» ، وبين (اللام) و (على) .

ويتعلّق قوله «لنفسه» بمحذوف دلّ عليه فعل الشرط. وتقديره : فمن أبصر . فلنفسه أبصر . واقرن الجواب بالقاء نظراً لصدوره إذ كان اسماً مجروراً وهو غير صالح لأن يلي أداة الشرط .

ولنّما نسج نظم الآية على هذا النسج للإيذان بأن «لنفسه» مقدّم في التقدير على متعلّقه المحذوف. والتقدير : فلنفسه أبصر، ولولا قصد الإيذان بهذا التقديم لقال : فمن أبصر أبصر لنفسه، كما قال «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ» والمقام يقتضي تقديم المعمول هنا ليفيد القصر، أي فلنفسه أبصر لا لفائدة غيره، لأنّهم كانوا يحسبون أنّهم يغيظون النبيّ - صلى الله عليه وسلم - بإعراضهم عن دعوته إياهم إلى الهدى، وقرينة ذلك أنّ هذا الكلام مقول من النبيّ - صلى الله عليه وسلم - وقد أومأ إلى هذا صاحب الكشف، بخلاف آية «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ»، فإنّها حكّت كلاماً خوطب به بنو إسرائيل من جانب الله تعالى وهم لا يتوهّمون أنّ إحسانهم ينفع الله أو إساءتهم تضرّ الله .

والكلام على قوله «ومن عمي فعلها» نظير الكلام على قوله «فمن أبصر فلنفسه» . وعدّي فعل «عمي» بحرف (على) لأنّ العمى لمّا كان مجازاً كان ضرّاً يقع على صاحبه .

وجملة «وما أنا عليكم بحفيظ» تكميل لما تضمنته قوله «فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعلها»، أي فلا يئانني من ذلك شيء فلا يرجع لي فعمكم ولا يعود عليّ ضرّكم ولا أنا وكيل على نفعمكم وتجنّب ضرّكم فلا تحسّبوا أنكم حتّى تمكروا بي بالإعراض عن الهدى والاستمرار في الضلال .

والحفيظ : الحارس ومن يُجعل إليه نظر غيره وحفظه، وهو بمنزلة الوكيل إلا أن الوكيل يكون مجعولا له الحفظ من جانب الشيء المحفوظ، والحفيظ أعم لأنه يكون من جانبيه ومن جانب مآل إليه. وهذا قريب من معنى قوله « وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل ».

والإتيان بالجملة الاسمية هنا دقيق، لأن الحفيظ وصف لا يفيد غيره مُفاده، فلا يقوم مقامه فعل حَفِظَ، فالحفيظ صفة مشبهة يقدر لها فعل منقول إلى فَعَلَ - بضم العين - لم ينطق به مثل الرحيم .

ولا يفيد تقديم المسند إليه في الجملة الاسمية اختصاصا خلافا لما يوهمه ظاهر تفسير الزمخشري وإن كان العلامة التفتزاني مال إليه، وسكت عنه السيد الجرجاني وهو وقوف مع الظاهر . وتقديم « عليكم » على « بحفيظ » للاهتمام ولرعاية الفاصلة .

وَكَذَلِكَ نَصْرَفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ١٥

جملة معترضه تذيلا لما قبلها . والواو اعتراضية فهو متصل بجملة « قد جاءكم بصائر من ربكم » التي هي من خطاب الله تعالى رسوله - صلى الله عليه وسلم - بتقدير « قل » كما تقدم ، والإشارة بقوله « وكذلك » إلى التصريف المأخوذ من قوله « نُصْرَفُ الْآيَاتِ » . أي ومثل ذلك التصريف نُصْرَفُ الْآيَاتِ . وتقديم نظيره غير مرة وأولها قوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » في سورة البقرة .

والقول في تصريف الآيات تقدم في قوله تعالى « انظر كيف نصرف الآيات » في هذه السورة .

وقوله « وليقولوا درست » معطوف على « وكذلك نصرف الآيات » . وقد

تقدّم بيان معنى هذا العطف في نظيره في قوله تعالى « وكذلك تفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين » من هذه السورة . ولكن ما هنا يخالف ما تقدّم مخالفة ما فإن قول المشركين للرّسول - عليه الصلاة والسلام - « درست » لا يناسب أن يكون علّة لتصريف الآيات، فتعيّن أن تكون اللّام مستعارة لمعنى العاقبة والصبرورة كالتي في قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » . المعنى فكان لهم عدواً . وكذلك هنا، أي نصرف الآيات مثل هذا التصريف الساطع فيحبونك اقتبسته بالدراسة والتعليم فيقولوا: درّست . والمعنى : أنا نصرف الآيات ونبيّتها قبيها من شأنه أن يصدر من العالم الذي درّس العلم فيقول المشركون درّست هذا وتلقّيته من العلماء والكتب ، لإعراضهم عن النظر الصحيح الموصل إلى أن صدور مثل هذا التبيين من رجل يعلمونه أمياً لا يكون إلا من قبل وحى من الله إليه ، وهنا كقوله « ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر » وهم قد قالوا ذلك من قبل ويقولونه ويزيدون بمقدار زيادة تصريف الآيات ، فشبه ترتّب قولهم على التصريف بترتب العلة الغائيّة ، واستعير لهذا المعنى الحرف الموضوع للعلّة على وجه الاستعارة التبعيّة ، ولذلك سمّي بعض التحويين مثل هذه اللّام لام الصبرورة، وليس مرادهم أن الصبرورة معنى من معاني اللّام ولكنّه إفصاح عن حاصل المعنى .

والدراسة : القراءة بتمهل للحفظ أو للفهم، وتقدّم عند قوله تعالى « وبما كنتم تدرسون » في سورة آل عمران . وفعله من باب نصر . يقال : درس الكتاب، أي تعلّم . وقد تقدّم في قوله تعالى « بما كنتم تطلون الكتاب وبما كنتم تدرسون » ، وقال « ودّرّسوا ما فيه » . وسمّي بيت تعلّم اليهود المدرّاس ، وسمّي البيت الذي يسكنه التلاميذ وتعلّمون فيه المدرسة . والمعنى يقولون : تعلّمت، طعنا في أمية الرّسول - عليه الصلاة والسلام - لئلا يلزمهم أن ما جاء به من العلم وحى من الله تعالى .

وقرأ الجمهور « درست » - بدلون ألف وفتح التاء - وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو « دارست » - على صيغة المفاعلة وفتح التاء - أي يقولون : قرأت وقرئ

عليك، أي دارست أهل الكتاب وذاكرتهم في علمهم. وقرأه ابن عامر ويعقوب «درست» - بصيغة الماضي وتاء التأنيث - أي الآيات، أي تكررّت .

وأما اللام في قوله «ولنيتنه لقوم يعلمون» فهي لام التعليل الحقيقية .
وضمير «نيتنه» عائد إلى القرآن لأنه ما صدق «الآيات»، ولأنه معلوم من السياق .

والقوم هم الذين آمنوا وآمنوا كما تقدم في قوله «قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون»، والكلام تعريض كما تقدم .

والمعنى أن هذا التصريف حصل منه هدى للموفقين ومكابرة للمخاذيل .
كقوله تعالى «يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين» .

﴿ اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴾ 107

استئناف في خطاب النبي - عليه الصلاة والسلام - لأمره بالإعراض عن بهتان المشركين وأن لا يكثر بأقوالهم ، فابتدأه بالأمر باتباع ما أوحى إليه يتنزل منزلة المقدمة للأمر بالإعراض عن المشركين، وليس هو المقصد الأصلي من الفرض المسوق له الكلام ، لأن اتباع الرسول - صلى الله عليه وسلم - ما أوحى إليه أمر واقع بجميع معانيه ، فالمقصود من الأمر الدوام على اتباعه . والمعنى: أعرض عن المشركين اتباعا لما أنزل إليك من ربك .

والمراد بما أوحى إليه القرآن .

والاتباع في الأصل اقتضاء أثر الماشي ، ثم استعمل في العمل بمثل عمل الغير ، كما في قوله «والذين اتبعوهم بإحسان» . ثم استعمل في امتثال

الأمر والعمل بما يأمر به المتبوع فهو الائتمار ، ويتعدى فعله إلى ذات المتبّع فيقال : اتّبع فلانا بهذه المعاني الثلاثة وهو على حذف مضاف في جميع ذلك لأنّ الاتّباع لا يتعلّق بالذات .

وإطلاق الاتّباع بمعنى الائتمار شائع في القرآن لأنّه جاء بالأمر والنهي وأمر الناس باتّباعه، واستعمل أيضا في معنى الملازمة على سبيل المجاز المرسل، لأنّ من يتّبع أحدا يلازمه. ومنه سمّي الرئيّ من الجنّ في خرافات العرب تابعة ، ومنه سمّي من لازم الصحابي وروى عنه تابعيا .

فيجوز أن يكون الاتّباع في الآية مرادا به دوام الامتثال لما أمر به القرآن من الإعراض عن أذى المشركين وعنادهم، فالاتّباع المأمور به اتّباع في شيء مخصوص، وهذا مأمور به غير مرّة ، فالأمر بالفعل مستمرّ في الأمر بالدوام عليه .

ويجوز أن يكون أمرا بملازمة الدّعوة إلى الله والإعلان بها ودعاء المشركين إلى التّوحيد والإيمان وأن لا يعتريه في ذلك لين ولا هوادة حتّى لا يكون لبذاءتهم وتكلييهم إيّاه تأثير على نفسه يوهن دعوتهم والحرص على إيمانهم واعتقاد أنّ محاولة إيمانهم لاجدوى لها . فالمراد بما أوحى إليه ما أوحى من القرآن خطابا للمشركين، أو أمرا بدعوتهم للإسلام وعدم الانقطاع عن ذلك ، فيكون الكلام شداّ لمساعد النّبيّ - صلى الله عليه وسلّم - في مقامات دعوته إلى الله ، وهذا هو المناسب لقوله « ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله » . كما سنبيّنه . وقد تقدّم شيء من هذا آتفا عند قوله تعالى « إن اتّبع إلاّ ما يوحى إليّ » .

وليس المراد من الأمر بالاتّباع الأمر باتّباع أوامر القرآن ونواهيه مطلقا، لأنّه لا مناسبة له بهذا السياق ، وفي الإتيان باللفظ « ربك » دون اسم الجلالة تأنيس للرّسول - صلى الله عليه وسلّم - وتلطّف معه .

وجملة « لا اله الا هو » معترضة، والمقصود منها إدماج التذكير بالوحدانية لزيادة تقديرها وإغاطة المشركين .

والمراد بالإعراض عن المشركين الإعراض عن مكابرتهم وأذاهم لا . الإعراض عن دعوتهم، فلأن الله لم يأمر رسوله - صلى الله عليه وسلم - بقطع الدعوة لأي صنف من الناس ، وكل آية فيها الأمر بالإعراض عن المشركين فإنما هو إعراض عن أقوالهم وأذاهم، ألا ترى كل آية من هذه الآيات قد تلتها آيات كثيرة تدعو المشركين إلى الإسلام والإقلاع عن الشرك كقوله تعالى في سورة النساء « فأعرض عنهم وعظّمهم » وقد تقدم .

وقوله « ولو شاء الله ما أشركوا » عطف على جملة « وأعرض عن المشركين » . وهذا تلطّف مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - وإزالة لما يلقاه من الكدّر من استمرارهم على الشرك وقلة إغناء آيات القرآن ونُدْرَه في قلوبهم، فذكره الله بأنّ الله قادر على أن يحول قلوبهم فتقبل الإسلام بتكوين آخر ولكنّ الله أراد أن يحصل الإيمان ممّن يؤمن بالأسباب المعتادة في الإرشاد والاهتداء ليميز الله الخبيث من الطيب وتظهر مراتب النفوس في ميادين التلقّي ، فأراد الله أن تختلف النفوس في الخير والشرّ اختلافا ناشئا عن اختلاف كميّات الخلقة والخلق والنشأة والقبول ، وعن مراتب اتّصال العباد بخالقهم ورجائهم منه . فالمشركون بلغوا إلى حضيض الشرك بأسباب ووسائل متسلسلة بترتّب خلقيّة ، وخلقيّة ، واجتماعيّة ، نهيات في أزمنة وأحوال هيئاتها لهم ، فلمّا بعث الله إليهم المرشد كان إصفاؤهم إلى إرشاده متفاوتا على تفاوت صلاحية عقولهم في الضلال وعراقتهم فيه ، وعلى تفاوت أعداد نفوسهم للخير وجموحهم عنه ، ولم يجعل الله إيمان الناس حاصلا بخوارق العادات ولا بتبديل خلقت العقول ، وهذا هو القانون في معنى مثل هذه الآية ، فهذا معنى انتفاء مشيئة الله في هذا المقام المراد به تطمين قلب الرسول - عليه الصلوة والسلام - وتذكيره بخصائص الأحوال وليس في مثل هذا عذر لهم

ولا لامثالهم من العصاة ، ولذلك ردّ الله عليهم الاعتذار بمثل هذا في قوله في الآية الآتية « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا » الآية . وفي قوله « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون » في سورة فصلت ، لأن هذه حقيقة كاشفة عن الواقع لا تصلح عذرا لمن طلب منهم أن لا يكونوا في عداد الذين لم يشأ الله أن يرشدهم ، قال تعالى « أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم » .

ومفعول المشيئة محذوف دلّ عليه جواب (لو) على الطريقة المعروفة. والتقدير : ولو شاء الله عدم إشراكهم ما أشركوا. وتقدم عند قوله تعالى « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » في هذه السورة .

وقوله « وما جعلناك عليهم حفيظا » تذكير وتبليغ ليزيح عنه كرب إعراضهم عن الإسلام لأنّ ما يحصل له من الكدر لإعراض قومه عن الإسلام يجعل في نفسه انكسارا كأنه انكسار من عهد إليه بفعل فلم يتسنّ له ما يريد من حسن القيام ، فذكره الله تعالى بأنّه قد أدّى الأمانة وبلغ الرسالة وأنّه لم يبعثه مكرها لهم ليأتي بهم مسلمين ، وإنّما بعثه مبلغا لرسالته فمن آمن فلنفسه ومن كفر فعليها .

والحفيظ : القيّم الرقيب ، أي لم نجعلك رقيباً على تحصيل إيمانهم فلا يهتلك إعراضهم عنك وعدم تحصيل ما دعوتهم إليه إذ لا تبعة عليك في ذلك ، فالخبر مسوق مساق التذكير والتبليغ ، لا مساق الإفادة لأنّ الرسول — عليه الصلوة والسلام — يعلم أنّ الله ما جعله حفيظاً على تحصيل إسلامهم إذ لا يجهل الرسول ما كلّف به.

وكذلك قوله « وما أنت عليهم بوكيل » تهوين على نفس الرسول — عليه الصلوة والسلام — بطريقة التذكير ليتبني عنه الغمّ الحاصل له من عدم إيمانهم.

فإن أريد ما أنت بوكيل مبنًى عليهم كان تنعيما لقوله « وما أرسلناك عليهم حفيظا » ، وإن أريد ما أنت بوكيل منهم على تحصيل نفعهم كان استيعابا لنفي أسباب التبعة عنه في عدم إيمانهم، يقول : ما أنت بوكيل عليهم وكلوك لتحصيل منافعهم كإفناء الوكيل بما وكله عليه موكله، أي فلا تبعة عليك منهم ولا تقصير لانتفاء سببي التقصير إذ ليس مقامك مقام حفيظ ولا وكيل. فالخبر أيضا مستعمل في التذكير بلازمه لا في حقيقته من إفادة المخبر به، وعلى كلا المعنيين لا بد من تقدير مضاف في قوله « عليهم »، أي على نفعهم .

والجمع بين الحفيظ والوكيل هنا في خيرين يؤيد ما قلناه آقا في قوله تعالى « وما أنا عليكم بحفيظ » . من الفرق بين الوكيل والحفيظ فاذا كره .

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾

عطف على قوله « وأعرض عن المشركين » يزيد معنى الإعراض المأمور به بياناً ، ويحقق ما قلناه أن ليس المقصود من الإعراض ترك الدعوة بل المقصود الإغضاء عن سبابهم وبذئء أقوالهم مع الدوام على متابعة الدعوة بالقرآن ، فإن التهي عن سب أصنامهم يؤذن بالاسترسال على دعوتهم وإبطال معتقداتهم مع تجنب المسلمين سب ما يدعونهم من دون الله .

والسب : كلام يدل على تحقير أحد أو نسبته إلى نقيصة أو معرة، بالباطل أو بالحق، وهو مرادف الشتم. وليس من السب النسبة إلى خطأ في الرأي أو العمل، ولا النسبة إلى ضلال في الدين إن كان صدر من مخالف في الدين .

والمخاطب بهذا التهي المسلمون لا الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأن

الرَّسُولَ لَمْ يَكُنْ فَحَاشَا وَلَا سَبَابًا لِأَنَّ عَقْلَهُ الْعَظِيمَ حَاطِلٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ذَلِكَ ،
وَلَأَنَّهُ يَدْعُوهُمْ بِمَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرْآنِ فَلِذَا شَاءَ اللَّهُ تَرَكَهُ مِنْ وَحْيِهِ الَّذِي
يَنْزِلُهُ ، وَإِنَّمَا كَانَ الْمُسْلِمُونَ لِفِرْتِهِمْ عَلَى الْإِسْلَامِ رَبَّمَا تَجَاوَزُوا الْحَدَّ فَفَرَطْتُ
مِنْهُمْ فَرَطَاتٍ سَبَّوْا فِيهَا أَصْنَامَ الْمُشْرِكِينَ .

روى الطَّبْرِي عن قتادة قال « كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَسْتَوْنَ أَوْثَانِ الْكُفَّارِ فِيرَدُونَ
ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَتَهَاوَمَ اللَّهُ أَنْ يَسْتَسْبُوا لِرَبِّهِمْ » . وهذا أصبح ما روي في سبب
نزول هذه الآية وأَوْفَقَهُ بِنَظْمِ الْآيَةِ . وَأَمَّا مَا رَوَى الطَّبْرِي عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي
طَلْحَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى « إِنْتُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ
اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ » قَالَ الْمُشْرِكُونَ : لَنْ لَمْ تَنْتَهَ عَنْ سَبِّ آلِهَتِنَا وَشَتْمِنَا لَنَهْجُوكَ
إِلَهَكَ ، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي ذَلِكَ ، فَهُوَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَلْحَةَ ضَعِيفٌ
وَلَهُ مُنْكَرَاتٌ وَلَمْ يَلِقْ ابْنَ عَبَّاسٍ . وَمَنْ الْبَعِيدُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمُرَادُ مِنَ النَّهْيِ فِي
هَذِهِ الْآيَةِ ، لِأَنَّ ذَلِكَ وَاقِعٌ فِي الْقُرْآنِ فَلَا يَنْسَابُ أَنْ يَنْهَى عَنْهُ بِلَفْظِ
« وَلَا تَسُبُّوهُمْ » وَكَانَ أَنْ يَقَالَ : وَلَا تَجْهَرُوا بِسَبِّ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ
مِثْلًا . كَمَا قَالَ فِي الْآيَةِ الْآخَرَى « وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا بِهَا وَابْتَغِ
بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا » . وَكَذَلِكَ رَوَاهُ عَنِ السَّدِّيِّ أَنَّهُ لَمَّا قَرَّبَتْ وَفَاةُ أَبِي طَالِبٍ
قَالَتْ فَرِيشٌ : نَدْخُلُ عَلَيْهِ وَنَطْلُبُ مِنْهُ أَنْ يَنْهَى ابْنَ أَخِيهِ عَنَّا فَإِنَّا نَسْتَحْيِي
أَنْ نَقْتُلَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ ، فَاِنْطَلَقَ قَفَرًا مِنْ سَادَتِهِمْ إِلَى أَبِي طَالِبٍ وَقَالُوا : أَنْتَ
مَيْدَنَاءُ ، وَخَاطِبُوهُ بِمَا رَامُوا ، فِدَعَا أَبُو طَالِبٍ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
فَقَالَ لَهُ : هَؤُلَاءِ قَوْمُكَ وَبَنُو عَمَّتِكَ يَزِيدُونَ أَنْ تَدْعَهُمْ وَآلِهَتَهُمْ وَيَدْعُوكَ
وَالِهَتَكَ ، وَقَالُوا : لَتَكْفُنَّ عَنْ شَتْمِكَ آلِهَتِنَا أَوْ لَنَشْتَمَنَّكَ وَلَنَشْتَمَنَّ مِنْ يَأْمُرُكَ .
وَلَمْ يَقُلِ السَّدِّيُّ أَنَّ ذَلِكَ سَبَبُ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ وَلَكِنَّهُ جَعَلَهُ تَفْسِيرًا لِلْآيَةِ ،
وَيُرَدُّ عَلَيْهِ مَا أوردناه عَلَى مَا رَوَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ .

قال الفخر : ههنا إشكالان هما : أَنَّ النَّاسَ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ سَوْرَةَ الْأَنْعَامِ

نزلت دفعة واحدة فكيف يصح أن يقال : إن سبب نزول هذه الآية كذا، وأن الكفار كانوا مقرّين بالله تعالى وكانوا يقولون : عبدنا الأصنام لتكون شفعا لنا عند الله فكيف يعقل إقدام الكفار على شتم الله تعالى آه .

وأقول بدفع الإشكال الأول أن سبب النزول ليس يلزم أن يكون مقارنا للنزول فإن السبب قد يتقدّم زمانه ثم يشار إليه في الآية النازلة فتكون الآية جوابا عن أقوالهم. وقد أجاب الفخر بمثل هذا عند قوله تعالى « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » الآية. ويدفع الإشكال الثاني أن المشركين قالوا لئن لم تنته عن سبّ آلهمتنا لنهجون إلهك، ومعناه أنهم ينكرون أن الله هو إلههم ولذلك أنكروا الرّحمان « وإذا قيل لهم اسجدوا للرّحمان قالوا وما الرّحمان أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا ». فهم ينكرون أن الله أمره بذمّ آلهمتنا لأنهم يزعمون أن آلهمتنا مقرّبون عند الله، وإنما يزعمون أن شيطانا يأمر النبيء - صلى الله عليه وسلم - بسبّ الأصنام، ألا ترى إلى قول امرأة منهم لما فتر الوحى في ابتداء البعثة : ما أرى شيطانه إلا ودّعه، وكان ذلك سبب نزول سورة الضحى .

وجواب الفخر عنه « بأن بعضهم كان لا يثبت وجود الله وهم الدهريون، أو أن المراد أنهم يشتمون الرّسول - عليه الصّلاة والسّلام - فأجرى الله شتم الرّسول مجرى شتم الله كما في قوله تعالى « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » آه . فإن في هذا التّأويل بُعدا لا داعي إليه .

والوجه في تفسير الآية أنه ليس المراد بالسبّ المنهى عنه فيها ما جاء في القرآن من إثبات نقائص آلهمتنا ممّا يدلّ على انتفاء إلهيتهم، كقوله تعالى « أولئك كالأنعام بل هم أضلّ » في سورة الأعراف . وأمّا ما عداها من نحو قوله تعالى « ألهم أرجل يمشون بها » فليس من الشتم ولا من السبّ لأن ذلك من طريق الاحتجاج وليس تصديا للشتم ، فالمراد في الآية ما يصدر من بعض المسلمين من كلمات الذمّ والتّعير لآلهة المشركين، كما روى في السيرة أن عروة بن مسعود الثّقفي جاء رسولا من أهل مكة إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم الحديبية فكان من جملة ما قاله « وأيم الله لكأنني

بهؤلاء (يعني المسلمين) قد انكشفوا عنك»، وكان أبو بكر الصديق حاضرا، فقال له أبو بكر «امضْ بظُرِّ اللَّاتِ» إلى آخر الخبر .

ووجه النهي عن سبِّ أصنامهم هو أنَّ السبَّ لا تترتب عليه مصلحة دينية لأنَّ المقصود من الدِّعْوَة هو الاستدلال على إبطال الشِّرك وإظهار استحالة أن تكون الأصنام شركاء لله تعالى، فذلك هو الذي يميِّز به الحقُّ عن الباطل، وينهض به الحقُّ ولا يستطيعه المبطل ، فأما السبُّ فإنه مقدور للمحقِّ والمبطل فيظهر بمظهر التساوي بينهما . وربما استطاع المبطل بوقاحته وفحشه ما لا يستطيعه المحقُّ، فيلوح للناس أنَّه تغلب على المحقِّ . على أنَّ سبَّ آلِهَتِهِمْ لَمَّا كَانَ يُحْمِي غِيظَهُمْ ويزيد تصلبهم قد عاد منافيًا لمراد الله من الدِّعْوَة، فقد قال لرسوله - عليه الصَّلاة والسلام - «وجادلهم بالتِّي هي أحسن»، وقال لموسى وهارون - عليهما السلام - «فقلوا له قولاً لينا»، فصار السبُّ عائقاً عن المقصود من البعثة، فتمحّض هذا السبُّ للمفسدة ولم يكن مشوباً بمصلحة . وليس هذا مثل تغيير المنكر إذا خيف إفضاؤه إلى مفسدة لأنَّ تغيير المنكر مصلحة بالذَّات وإفضاؤه إلى المفسدة بالعرض . وذلك مجال جبرّد فيه أنظار العلماء المجتهدين بحسب الموازنة بين المصالح والمفاسد قوة وضعفاً ، وتحققاً واحتمالاً . وكذلك القول في تعارض المصالح والمفاسد كلها .

وحكم هذه الآية محكم غير منسوخ . قال القرطبي : قال العلماء : حكمها باق في هذه الأمة على كلِّ حال ، فمتى كان الكافر في منعة وخيف أنَّه إنَّ سبَّ المسلمون أصنامهم أو أمور شريعته أن يسبَّ هو الإسلام أو التَّيْبَة - عليه الصَّلاة والسلام - أو الله عزَّ وجلَّ لم يحلَّ للمسلم أن يسبَّ صُلبانهم ولا كناسهم لأنَّه بمنزلة البعث على المعصية آه أي على زيادة الكفر . وليس من السبِّ لإبطال ما يخالف الإسلام من عقائدهم في مقام المجادلة ولكنَّ السبَّ أن نباشرهم في غير مقام المناظرة بذلك ، ونظير هذا ما قاله علماؤنا فيما يصدر

من أهل الذمة من سب الله تعالى أو سب النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنهم إن صدر منهم ما هو من أصول كفرهم فلا يعد سباً وإن تجاوزوا ذلك عد سباً، ويعتبر عنها الفقهاء بقولهم « ما به كفر وغير ما به كفر » .

وقد احتج علماءنا بهذه الآية على إثبات أصل من أصول الفقه عند المالكية، وهو الملقب بمسألة سدّ الذرائع . قال ابن العربي « منع الله في كتابه أحدا أن يفعل فعلاً جائزاً يؤدي إلى محظور ولأجل هذا تعلق علماءنا بهذه الآية في سدّ الذرائع وهو كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور » . وقال في تفسير سورة الأعراف عند قوله تعالى « وسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت » : قال علماءنا : هذه الآية أصل من أصول لإثبات الذرائع التي انفرد بها مالك - رضي الله عنه - وتابعه عليها أحمد في بعض رواياته وخفيت على الشافعي وأبي حنيفة - رضي الله عنهما - مع تبخرهما في الشريعة، وهو كل عمل ظاهر الجواز يتوصل به إلى محظور آه . وفسّر المازري في باب بيوع الآجال من شرحه للتلقين سدّ الذريعة بأنه منع ما يجوز لثلاث يتطرق به إلى ما لا يجوز آه . والمراد : سدّ ذرائع الفساد ، كما أفصح عنه القرافي في تنقيح الفصول وفي الفرق الثامن والخمسين فقال : الذريعة : الوسيلة إلى الشيء . ومعنى سدّ الذرائع حسم مادة وسائل الفساد . وأجمعت الأمة على أن الذرائع ثلاثة أقسام : أحدها معتبر لإجماعا كحفر الآبار في طرق المسلمين واللقام السم في أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حيث شذ . وثانيها ملغى لإجماعا كزراعة العنب فلإنها لا تنع لخشية الخمر، وكالشركة في سكنى الدور خشية الزنا . وثالثها مختلف فيه كبيوع الآجال، فاعتبر مالك - رضي الله عنه - الذريعة فيها وخالفه غيره آه . وعنى بالمخالف الشافعي وأبا حنيفة - رضي الله عنهما - .

وهذه القاعدة تندرج تحت قاعدة الوسائل والمقاصد ، فهذه القاعدة

شعبة من قاعدة إعطاء الوسيلة حكم المقصد خاصة بوسائل حصول المفصلة. ولا يختلف الفقهاء في اعتبار معنى سدّ الذرائع في القسم الذي حكى القرافي الإجماع على اعتبار سدّ الذريعة فيه. وليس لهذه القاعدة عنوان في أصول الحنفية والشافعية، ولا تعرضوا لها بإثبات ولا نفي، ولم يذكرها الغزالي في المستصفى في عداد الأصول الموهومة في خاتمة القطب الثاني في أدلة الأحكام.

و «عَدُوًّا» - بفتح العين وسكون الدال وتخفيف الواو - في قراءة الجمهور، وهو مصدر بمعنى العدوان والظلم، وهو منصوب على المفعولية المطلقة لـ «يسبوا» لأنّ العدو هنا صفة للسب، فصيح أن يحلّ محله في المفعولية المطلقة بياناً لنوعه. وقرأ يعقوب «عَدُوًّا» - بضمّ العين والدال وتشديد الواو - وهو مصدر كالعدو.

ووصفُ سبّهم بأنّه عدُوّ تعريض بأنّ سبّ المسلمين أصنامَ المشركين ليس من الاعتداء وجعل ذلك السبّ عدواً سواء كان مراداً به الله أم كان مراداً به من يأمر النبيّ - صلى الله عليه وسلم - بما جاء به لأنّ الذي أمر النبيّ - صلى الله عليه وسلم - بما جاء به هو في نفس الأمر الله تعالى فصادفوا الاعتداء على جلاله.

وقوله «بغير علم» حال من ضمير «يسبوا»، أي عن جهالة، فهم لجهلهم بالله لا يزعمهم وازع عن سيئه، ويسبونه غير عالمين بأنّهم يسبون الله لأنّهم يسبون من أمر محمداً - صلى الله عليه وسلم - بما جاء به فيصادف سيئهم سبّ الله تعالى لأنّه الذي أمره بما جاء به.

ويجوز أن يكون «بغير علم» صفة لـ «عَدُوًّا» كاشفة، لأنّ ذلك العدو لا يكون إلّا عن غير علم بعظم الجرم الذي اتصفوه، أو عن علم بذلك لكن حالة إقدامهم عليه تشبه حالة عدم العلم بوخامة عاقبته.

وقوله « كذلك زيننا لكل أمة عملهم » معناه كنزينا لهذا هؤلاء سوء عملهم زيننا لكل أمة عملهم، فالشار إليه هو ما حكاه الله عنهم بقوله « وجعلوا لله شركاء الجن » - إلى قوله - فيسبوا الله عدوا بغير علم ». فإن اجترأهم على هذه الجرائم وعماهم عن النظر في سوء عواقبها نشأ عن تزيينها في نفوسهم وحسبانهم أنها طرائق تقع لهم ونجاة وفوز في الدنيا بعناية أصنامهم. فعلى هذه السنة وبمماثل هذا التزيين زين الله أعمال الأمم الخالية مع الرسل الذين بشوا فيهم فكانوا يشاكسونهم ويعصون نصحتهم ويجترئون على ربهم الذي بعثهم إليهم، فلما شبه بالشار إليه تزينا حكيم السامع أن ما وقعت إليه الإشارة هو من قبيل التزيين . وقد جرى اسم الإشارة هنا على غير الطريقة التي في قوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » ونظائره ، لأن ما بعده يتعلق بأحوال غير المتحدث عنهم بل بأحوال أعين من أحوالهم . وفي هذا الكلام تعريض بالتوعد بأن سيحل بمشركي العرب من العذاب مثل ما حل بأولئك في الدنيا .

وحقيقة تزيين الله لهم ذلك أنه خلقهم بمقول يحسن لديها مثل ذلك الفعل، على نحو ما تقدم في قوله تعالى « ولو شاء الله ما أشركوا ». وذلك هو القانون في نظائره .

والتزيين قعيل من الزين، وهو الحسن، أو من الزينة، وهي ما يحسن به الشيء . فالتزيين جعل الشيء ذا زينة أو إظهاره زينا أو نسبته إلى الزين . وهو هنا بمعنى إظهاره في صورة الزين وإن لم يكن كذلك، فالتفصيل فيه للنسبة مثل التفسير. وفي قوله « ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم » بمعنى جعله زينا، فالتفصيل للجعل لأنه حسن في ذاته .

ولما في قوله « كذلك زيننا لكل أمة عملهم » من التعريض بالوعيد بعذاب الأمم عقب الكلام بـ « ثم » المفيدة الترتيب الرببي في قوله « ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون »، لأن ما تضمنته الجملة المعطوفة

بِعُثْمَ، أعظم مما نضمته المعطوفُ عليها، لأنَّ الوعيد الذي عُطِفَتْ جملته بعُثْمَ، أشدُّ وأنكى فإنَّ عذاب الدنيا زائل غير مؤبد. والمعنى وأعظم من ذلك أنَّهم إلى الله مرجعهم فيحاسبهم. والمدول عن اسم الجلالة إلى لفظ «ربهم» لقصد تهويل الوعيد وتعليل استحقاقه بأنهم يرجعون إلى مالكهم الذي خلقهم فكفروا نعمه وأشركوا به فكانوا كالبيد الآبقين يطوفون ما يطوفون ثمَّ يجمعون في يد مالكهم.

والإتياء : الإعلام، وهو توقيفهم على سوء أعمالهم. وقد استعمل هنا في لازم معناه، وهو التوبيخ والعقاب، لأنَّ العقاب هو الماقبة المقصودة من إعلام المجرم بجرمه. والفاء للتفريع عن المرجع مؤذنة بسرعة العقاب إثر الرجوع إليه.

﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ١٥٩

عطفت جملة « وأقسموا » على جملة « اتَّبِعْ ما أوحى إليك من ربك » الآية . والضمير عائد إلى القوم في قوله « وكذبَ به قومك وهو الحق » مثل الضمائر التي جاءت بعد تلك الآية ومعنى « لئن جاءتهم آية » آية غير القرآن . وهذا إشارة إلى شيء من تعللاتهم للتماذي على الكفر بعد ظهور الحجج الدامغة لهم، كانوا قد تعللوا به في بعض توراتهم على الإسلام. فروى الطبري وغيره عن مجاهد وعمر بن كعب القرظي، والكلسي، يزيد بعضهم على بعض : أن قريشا سألوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - آية مثل آية موسى - عليه السلام - إذ ضرب بعصاه الحجر فانفجرت منه العيون ، أو مثل آية صالح ، أو مثل آية عيسى - عليهم السلام - وأنهم قالوا لما

سمعوا قوله تعالى « إنْ نَشَأْ نُنزِلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْيُنُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ » أقسموا أنهم إن جاءتهم آية كما سألوا أو كما تُوعَدُوا لِيُوقِنُوا أَجْمَعُونَ ، وأن رسول الله - عليه الصلاة والسلام - سأل الله أن يأتيهم بآية كما سألوا، حرصا على أن يؤمنوا . فهذه الآية نازلة في ذلك المعنى لأن هذه السورة جمعت كثيرا من أحوالهم ومخاوفهم .

والكلام على قوله « وأقسموا بالله جهد أيمانهم » هو نحو الكلام على قوله في سورة العنكبوت « أمثلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم » .

والإيمان تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى « لا يؤاخذكم الله بالغفوة في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » في سورة البقرة .

وجملة « لئن جاءتهم آية » إلخ مبنية لجملة « وأقسموا بالله » .

واللام في « لئن جاءتهم آية » موطئة للقسم، لأنها تدل على أن الشرط قد جعل شرطاً في القسم فتدل على قسم محذوف غالبا ، وقد جاءت هنا مع فعل القسم لأنها صارت ملازمة للشرط الواقع جوابا للقسم فلم تنفك عنه مع وجود فعل القسم . واللام في « ليؤمنن بها » لام القسم ، أي لام جوابه .

والمراد بالآية ما اقترحوه على الرسول - صلى الله عليه وسلم - يعنون بها خارق عادة تدل على أن الله أجاب مقترحهم ليصدق رسوله - عليه الصلاة والسلام - ، فلذلك تكررت آية ، يعني : آية كانت من جنس ما تنحصر فيه الآيات في زعمهم .

ومجيء الآية مستعار لظهورها لأن الشيء الظاهر يشبه حضور الغائب فلذلك يستعار له المجيء .

وقدم بيان معنى الآية واشتقاقها عند قوله تعالى « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » في سورة البقرة .

ومعنى كون الآيات عند الله أن الآيات من آثار قدرة الله وإرادته،
فأسباب لإيجاد الآيات من صفاته، فهو قادر عليها، فلأجل ذلك شُبِّهَتْ
بالأمور المدخرة عنده، وأنه إذا شاء إبرازها أبرزها للناس، فكلمة «عند»
هنا مجاز. استعمل اسم المكان الشديد القرب في معنى الاستبداد والاستئثار
مجازاً مرسلًا، لأن الاستئثار من لوازم حالة المكان الشديد القرب عرفاً، كقوله
تعالى «وعنده مفاتيح الغيب».

والحصر بـ «إنما» ردّ على المشركين ظنهم بأن الآيات في مقدور
النبي - صلى الله عليه وسلم - إن كان نبياً فجعلوا عدم إجابة النبي - صلى
الله عليه وسلم - اقتراحهم آية أمارة على انتفاء نبوته، فأمره الله أن يجيب
بأن الآيات عند الله لا عند الرسول - عليه الصلاة والسلام -، والله أعلم بما
يُظهره من الآيات.

وقوله «وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون» قرأ الأكثر (أنها)
- بفتح همزة «أن» - . وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وخلف، وأبو بكر
عن عاصم في إحدى روايتين عن أبي بكر - بكسر همزة (إن) - .

وقرأ الجمهور «لا يؤمنون» - بياء الغيبة - . وقرأ ابن عامر، وحزمة،
وخلف - بتاء الخطاب - وعليه فالخطاب للمشركين.

وهذه الجملة عقبة حيرة للمفسرين في الإبانة عن معناها ونظمها ولثانت
على ما لاح لنا في موقعها ونظمها وتفسير معناها، ثم نقّبه بأقوال المفسرين.
فالتدي يلوح لي أن الجملة يجوز أن تكون الواو فيها واو العطف وأن تكون واو الحال.

فأما وجه كونها واو العطف فإن تكون معطوفة على جملة «إنما الآيات عند
الله» كلام مستقل، وهي كلام مستقل وجهه الله إلى المؤمنين، وليست من القول المأمور
به النبي - عليه الصلاة والسلام - بقوله تعالى «قل إنما الآيات عند الله».

والمخاطب بـ «يشعركم» الأظهر أنه الرسول - عليه الصلاة والسلام - والمؤمنون، وذلك على قراءة الجمهور قوله «لا يؤمنون» - ياء الغيبة - والمخاطب بـ «يشعركم» المشركون على قراءة ابن عامر، وحمزة، وخلف «لا تؤمنون» - بقاء الخطاب - وتكون جملة «وما يشعركم» من جملة ما أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - أن يقول في قوله تعالى «قل إنما الآيات عند الله» .

«دوما» استفهامية مستعملة في التشكيك والإيقاظ، لئلا يفرّهم قسم المشركين ولا تروج عليهم ترهاتهم ، فإن كان الخطاب للمسلمين فليس في الاستفهام شيء من الإنكار ولا التوبيخ ولا التغليب إذ ليس في سياق الكلام ولا في حال المسلمين فيما يؤثر من الأخبار ما يقتضي إرادة توبيخهم ولا تغليبهم، إذ لم يثبت أن المسلمين طمعوا في حصول إيمان المشركين أو أن يجابؤا إلى إظهار آية حسب مقترحهم ، وكيف والمسلمون يقرأون قوله تعالى «إن الذين حققت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية» وهي في سورة يونس وهي نازلة قبل سورة الأنعام ، وقد عرف المسلمون كذب المشركين في الدين وقلوبهم في اختلاق المعاذير . والمقصود من الكلام تحقيق ذلك عند المسلمين ، وسبق الخبر بصيغة الاستفهام لأن الاستفهام من شأنه أن يهيئ نفس السامع لطلب جواب ذلك الاستفهام فيتأهب لوعى ما يرد بعده .

والإشعار : الإعلام بمعلوم من شأنه أن يخفى ويدق . يقال : شعر فلان بكذا، أي علمه وتطقن له، فالفعل يقتضي متعلقا به بعد مفعوله ويتعين أن قوله «أنها إذا جاءت لا يؤمنون» هو المتعلق به، فهو على تقدير بقاء الجزأ والتقدير : بأنها إذا جاءت لا يؤمنون، فحذف الجار مع (أن) المفتوحة حذف مطرد .

وهزة (أن) مفتوحة في قراءة الجمهور . والمعنى أمشعر يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون، أي بعدم إيمانهم .

فهذا بيان المعنى والتركيب، وإنما العقدة في وجود حرف النفي من قوله « لا يؤمنون » لأن « ما يشعركم » بمعنى قولهم : ما يدريك، ومعتاد الكلام في نظير هذا التركيب أن يجعل متعلق فعل الدراية فيه هو الشيء الذي شأنه أن يظن المخاطب وقوعه، والشيء الذي يظن وقوعه في مثل هذا المقام هو أنهم يؤمنون لأنه الذي يقتضيه قسمهم « لئن جاءتهم آية ليؤمنن » فلما جعل متعلق فعل الشعور قفي إيمانهم كان متعلقا غريبا بحسب العرف في استعمال نظير هذا التركيب .

والذي يقتضيه النظر في خصائص الكلام البليغ وفروقه أن لا يقاس قوله « وما يشعركم » على ما شاع من قول العرب « ما يدريك »، لأن تركيب ما يدريك شاع في الكلام حتى جرى مجرى المثل باستعمال خاص لا يكادون يخالفونه كما هي سنة الأمثال أن لا تغير عما استعملت فيه ، وهو أن يكون اسم (ما) فيه استفهاما إنكاريا، وأن يكون متعلق يدريك هو الأمر الذي ينكره المتكلم على المخاطب. فلو قسنا استعمال « ما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون » على استعمال (ما يدريككم) لكان وجود حرف النفي منافيا للمقصود، وذلك مشار تردد علماء التفسير والعربية في حمل « لا » في هذه الآية . فأما حين نطلب وجه العلول في الآية عن استعمال تركيب (ما يدريك) وإلى إشار تركيب « ما يشعركم » فلإننا نعلم أن ذلك العلول لمراعاة خصوصية في المعلول إليه بأنه تركيب ليس متبعا فيه طريق مخصوص في الاستعمال، فلذلك فهو جار على ما يسمح به الوضع والنظم في استعمال الأدوات والأفعال ومفاعيلها ومتعلقاتها (1) .

(I) اعلم أن قولهم ما يدريك له ثلاثة استعمالات أحدها أن يكون مرادا به (الرد) على المخاطب في ظن يظنه فيقال له ما يدريك أنه كذا فيجعل متعلق فعل الدراية هو الظن الذي يريد التكلم رده على المخاطب وهذا الاستعمال يجري فيه تركيب ما يدريك وما أدراك وما تصوف منهما مجرى المثل فلا يغير عن استعماله ، ويكون الاستفهام فيه إنكاريا ، ويلزم أن يكون متعلق الدراية على نحو ظن المخاطب من

فلنحمل اسم الاستفهام هنا على معنى التنبيه والتشكيك في الظن، ونحمل فعل « يشعركم » على أصل مقتضى أمثاله من أفعال العلم، وإذا كان كذلك كان نفى إيمان المشركين بإتيان آية وإبائه سواء في القرض الذي اقتضاه الاستفهام، فكان المتكلم بالخيار بين أن يقول : إنها إذا جاءت لا يؤمنون، وأن يقول : إنها إذا جاءت يؤمنون . وإنما أوثر جانب النفي للإيماء إلى أنه الطرف الراجح الذي ينبغي اعتماده في هذا الظن .

هذا وجه الفرق بين التركيبيين . والفرق في علم المعاني اعتبارات لا تنحصر ولا ينبغي لصاحب علم المعاني غض النظر عنها، وكثيرا ما بين عبد القاهر أصنافا منها فليُحَقَّ هذا الفرق بأمثاله .

وإن أُبَيِّنَتْ إلا قياس « ما يشعركم » على (ما يُدريك) سواء، كما سلكه المفسرون فاجعل الغالب في استعمال (ما يُدريك) هو مقتضى الظاهر في استعمال « ما يشعركم » واجعل تعليق المنفي بالفعل جريا على خلاف مقتضى الظاهر لنكتة ذلك الإيماء ويسهل الخطب . وأما وجه كون الواو في قوله « وما يشعركم » واو الحال فتكون « ما » نكرة موصوفة بجملة « يشعركم » . ومنه ما شئ موصوف بأنه يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون . وهذا الشيء هو ما سبق نزوله من القرآن، مثل قوله تعالى « إن الذين حقن عليهم كلمات ربك لا يؤمنون و لو جاءتهم كل آية » ، وكذلك ما جربوه من تلون المشركين في التفصي من ترك دين آبائهم ، فتكون الجملة حالا ، أي والحال أن القرآن والاستقراء أشعركم بكذبهم فلا تطمعوا في إيمانهم لو جاءتهم آية ولا في صدق أيمانهم، قال تعالى « إتهم لا أيمان لهم » . وإني لأعجب كيف غاب عن المفسرين هذا الوجه من جعل « ما » نكرة موصوفة في حين أنهم نظرتوا إلى ما هو أغرب من ذلك .

إثبات أو نفى نحو ما يدريك أنه يفعل وما يدريك أنه لا يفعل . ثانيها أن يرد بعد فعل الدراية حرف الرجاء نحو : ما يدريك لعله يزكي ، إذا كان المخاطب غافلا عن ظنه وهو الاستعمال الذي على مثله خرج الخليل قوله تعالى : « وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون » بناء على ترادف فعل يشعركم وفعل يدريك . ثالثها نحو وما أدراك ما القارة . مما وقع بعده (ما) الاستفهامية لقصد التهويل .

فإذا جعل الخطاب في قوله « وما يشعركم » خطاباً للمشركين ، كان الاستفهام للإنكار والتوبيخ ومتعلق بفعل « يشعركم » محذوفاً دلّ عليه قوله « لئن جاءتهم آية » . والتقدير : وما يشعركم أننا نأتاكم بآية كما تريدون .

ولا نحتاج إلى تكلات تكلّفها المفسّرون ، ففي الكشف : أن المؤمنين طمعوا في إيمان المشركين إذا جاءتهم آية وتمنّوا مجيئها فقال الله تعالى : وما يدريكم أنهم لا يؤمنون ، أي أنكم لا تدرون أنني أعلم أنهم لا يؤمنون . وهو بناء على جعل « ما يشعركم » مساوياً في الاستعمال لقولهم « ما يدريك » .

وروى سيوبه عن الخليل : أن قوله تعالى « أنها » معناه لعلها . أي لعل آية إذا جاءت لا يؤمنون بها . وقال : تأتي (أن) بمعنى لعل ، يريد أن في لعل لغة نقول : لأن ، بإبدال العين همزة وإبدال اللام الأخيرة نوناً ، وأنهم قد يحذفون اللام الأولى تخفيفاً كما يحذفونها في قولهم : عليك أن تفعل ، فخصير (أن) أي (لعل) . وتبعه الزمخشري وبعض أهل اللغة ، وأنشدوا أياًنا .

وعن الفراء ، والكسائي ، وأبي عليّ الفارسي : أن « لا » زائدة ، كما ادّعوا زيادتها في قوله تعالى « وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون » .

وذكر ابن عطية : أن أبا عليّ الفارسي جعل « أنها » تعليلاً لقوله « عند الله » أي لا يأتيهم بها لأنها إذا جاءت لا يؤمنون ، أي على أن يكون « عند » كناية عن منعهم من الإجابة لما طلبوه .

وعلى قراءة ابن كثير ، وأبي عمرو ، ويعقوب ، وخلف ، وأبي بكر ، في إحدى روايتين عنه « إنها » - بكسر الهمزة - يكون استئنافاً . وحذف متعلق « يشعركم » لظهوره من قوله « ليؤمنن بها » . والتقدير : وما يشعركم بإيمانهم لأنهم لا يؤمنون إذا جاءت آية .

وعلى قراءة ابن عامر ، وحمزة ، وخلف - بناءً المخاطب - فتوجيه قراءة خلف الذي قرأ « إنها » - بكسر الهمزة - ، أن تكون جملة « أنها إذا جاءت »

الخ خطابا موجتها الى المشركين. وأما على قراءة ابن عامر وحمزة اللذين قرآ «أنها» - بفتح الهزة - فإن يجعل ضمير الخطاب في قوله «وما يشرككم» موجتها الى المشركين على طريقة الالتفات على اعتبار الوقف على «يشرككم».

﴿وَنَقْلِبُ أُنْفُسَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝﴾

يجوز أن يكون عطفًا على جملة «أنها إذا جاءت لا يؤمنون» فتكون بيانًا لقوله «لا يؤمنون»، أي بأن نعطل أبصارهم عن تلك الآية وعقولهم عن الاهتداء بها فلا يصرون ما تحتوي عليه الآية من الدلائل ولا تفقه قلوبهم وجه الدلالة فيتعطل تصديقهم بها، وذلك بأن يحرمهم الله من إصلاح إدراكهم، وذلك أنهم قد خلقت عقولهم نائية عن العلم الصحيح بما آتاهم لها ذلك من انسلالها من أصول المشركين، ومن نشأتها بين أهل الضلال وتلقي ضلالهم، كما بيئته آتاهم. فبهر عن ذلك الحال المخالف للقطرة السليمة بأنه قلب لعقولهم وأبصارهم، ولأنها كانت مقلوبة عن المعروف عند أهل العقول السليمة، وليس داعي الشرك فيها قليلا عن حالة كانت صالحة لأنها لم تكن كذلك حينًا، ولكنه قلب لأنها جاءت على خلاف ما الشأن أن نجيء عليه.

وضمير «به» حائد إلى القرآن المفهوم من قوله «لئن جاءتهم آية» فليأتهم عنا آية خير القرآن.

والكاف في قوله «كما لم يؤمنوا به أول مرة» تشبيه حالة انقضاء إيمانهم بعد أن تجيئهم آية مما اقترحوا. والمعنى وقلب أيديهم وأبصارهم فلا يؤمنون بالآية التي تجيئهم مثلما لم يؤمنوا بالقرآن من قبل، فقلب أفئدتهم وأبصارهم على هذا المعنى يحصل في الدنيا، وهو الخذلان. ويجوز أن تكون جملة «وقلب أفئدتهم وأبصارهم» مستأنفة والواو للاستئناف،

أو أن تكون معطوفة على جملة « لا يؤمنون » . والمعنى : ونحن نقلب أفئدتهم وأبصارهم : أي في نار جهنم ، كناية عن قلب أجسادهم كلها . وخص من أجسادهم أفئدتهم وأبصارهم لأنها سبب إغراضهم عن العبرة بالآيات ، كقوله تعالى « سحروا أعين الناس » ، أي سحروا الناس بما تُخيلُ لهم أعينهم .

والكاف في قوله « كما لم يؤمنوا به » على هذا الوجه للتعليل كقوله « واذكروه كما هداكم » .

وأقول : هذا الوجه يناكده قوله « أول مرة » إذ ليس ثمة مرتان على هذا الوجه الثاني، فيتعين تأويل « أول مرة » بأنها الحياة الأولى في الدنيا .

والتقلب مصدر قلب الدال على شدة قلب الشيء عن حاله الأصلية . والقلب يكون بمعنى جعل المقابل للنظر من الشيء غير مقابل، كقوله تعالى « فأصبح يُقلبُ كُفَيْه على ما أُنْفِق فيها » ، وقولهم : قلبَ ظَهْرُ المِجَنِّ ، وقريب منه قوله « قد نرى قلب وجهك في السماء » ؛ ويكون بمعنى تغيير حالة الشيء إلى ضدّها لأنه يشبه قلب ذات الشيء .

والكاف في قوله « كما لم يؤمنوا به » الظاهر أنها للتشبيه في محلّ حال من ضمير « لا يؤمنون » ، و « ما » مصدرية . والمعنى : لا يؤمنون مثل انتفاء إيمانهم أول مرة . والضمير المجرور بالباء عائد إلى القرآن لأنه معلوم من السياق كما في قوله « وكذب به قومك » ، أي أن المكابرة سجيّتهم فكما لم يؤمنوا في الماضي بآية القرآن وفيه أعظم دليل على صدق الرسول — عليه الصلاة والسلام — لا يؤمنون في المستقبل بآية أخرى إذا جاءتهم . وعلى هذا الوجه يكون قوله « وتقلب أفئدتهم وأبصارهم » معترضا بالعطف بين الحال وصاحبها . ويجوز أن يجعل التشبيه للتقلب فيكون حالا من الضمير في « قلب » ، أي قلب أفئدتهم وأبصارهم عن فطرة الأئدة والأبصار كما قلبناها فلم يؤمنوا به أول مرة إذ جمحوا عن

الإيمان أول ما دعاهم الرسول - عليه الصلاة والسلام - ، وبصير هذا التشبيه في قوة البيان للتغليب المعجول حالا من انتفاء إيمانهم بأن سبب صدورهم عن الإيمان لا يزال قائما لأن الله حرمهم إصلاح قلوبهم .

وجوز بعض المفسرين أن تكون الكاف للتعليل على القول بأنه من معانيها، وخرج عليه قوله تعالى « واذكروه كما هداكم » . فالمعنى : قلب أفئدتهم لأنهم عصوا وكابروا فلم يؤمنوا بالقرآن أول ما تحداهم ، فنجعل أفئدتهم وأبصارهم مستمرة الانقلاب عن شأن العقول والأبصار ، فهو جزاء لهم على عدم الاهتمام بالنظر في أمر الله تعالى وبثرة رسوله ، واستخفافهم بالمبادرة إلى التكذيب قبل التأمل الصادق .

وتقديم الأفئدة على الأبصار لأن الأفئدة بمعنى العقول ، وهي محل الدواعي والصوارف ، فإذا لاح للقلب بارق الاستدلال وجه الحواس إلى الأشياء وتأمل منها . والظاهر أن وجه الجمع بين الأفئدة والأبصار وعدم الاستغناء بالأفئدة عن الأبصار لأن الأفئدة تختص بإدراك الآيات العقلية المحضة ، مثل آية الأمية وآية الإعجاز . ولما لم تكفهم الآيات العقلية ولم يتفخوا بأفئدتهم لأنها مقلبة عن الفطرة وسألوا آيات مرئية مبصرة ، كأن يرقى في السماء وينزل عليهم كتابا في قرطاس ، أخبر الله رسوله - صلى الله عليه وسلم - والمسلمين بأنهم لو جاءتهم آية مبصرة لما آمنوا لأن أبصارهم مقلبة أيضا مثل قلب عقولهم .

وذُكر « أول » مع أنه مضاف إلى « مرة » إضافة الصفة إلى الموصوف لأن أصل « أول » اسم تفضيل . واسم التفضيل إذا أضيف إلى التكررة تميّن فيه الأفراد والتذكير ، كما تقول : خديجة أول النساء إيمانا ولا تقول أولى النساء .

والمراد بالمرّة مرة من مرتّتي مجيء الآيات ، فالمرّة الأولى هي مجيء القرآن ، والمرّة الثانية هي مجيء الآية المقترحة ، وهي مرّة مفروضة .

« وَنَذَرُهُمْ » عطف على « نُقَلِّبْ ». فحَقَّقَ أَنْ مَعْنَى « نُقَلِّبْ أَفْتَدَتْهُمْ » تركها على انقلابها الذي خلقت عليه، فكانت مملوءة طغيانا ومكابرة للحق، وكانت تصرف أبصارهم عن النظر والاستدلال، ولذلك أضاف الطغيان إلى ضميرهم للدلالة على تَأَصُّلِهِ فِيهِمْ ونشأتهم عليه وأنهم حرموا لِينِ الْإِنْسَانَةِ الَّذِي تَنْشَأُ عَنْهُ الْخَشْيَةُ والذِّكْرُ .

والطغيان والعمّة تقدّما عند قوله تعالى « وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ » في سورة البقرة .

والظرفيّة من قوله « فِي طُغْيَانِهِمْ » مجازيّة للدلالة على إحاطة الطغيان بهم، أي بقلوبهم . وجملة « وَنَذَرُهُمْ » معطوفة على « نُقَلِّبْ ». وجملة « يَعْمَهُونَ » حال من الضمير المنصوب في قوله « وَنَذَرُهُمْ ». وفيه تنبيه على أن العمّة ناشئة عن الطغيان .

سورة المسائدة

- 5 - لتجدن أشد الناس عداوة ... - إلى - الصالحين
 12 - فأتابهم الله بما قالوا جنات ... - إلى - المحسنين
 13 - والذين كفروا وكذبوا بآياتنا ... - إلى - الجحيم
 13 - يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا ... - إلى - مؤمنون
 18 - لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ... - إلى - تشكرون
 21 - يا أيها الذين آمنوا إنما الحمر والميسر ... - إلى - منتهون
 30 - وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ... - إلى - المبين
 31 - ليس على الذين آمنوا وعملوا الصلوات جناح ... - إلى - المحسنين
 37 - يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله ... - إلى - اليم
 42 - يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد ... - إلى - انتقام
 51 - أحل لكم صيد البحر وطعامه ممتاعا لكم ... - إلى - تحشرون
 54 - جعل الله الكعبة البيت الحرام ... - إلى - عليم
 60 - اعلموا أن الله شديد العقاب ... - إلى - تكتمون
 62 - قل لا يستوى الجبث والطيب ... - إلى - تفلحون
 65 - يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا ... - إلى - كافرين
 70 - ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ... - إلى - يعقلون
 75 - وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله ... - إلى - يهتدون
 76 - يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ... - إلى - تعلمون
 79 - يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم ... - إلى - الفاسقين
 92 - يوم يجمع الله الرسل ... - إلى - مبين
 98 - وإذا أوحيت إلى الحواريين ... - إلى - مسلمون
 99 - إذ قال الحواريون يا عيسى ... - إلى - الشاهدين
 102 - قال عيسى بن مريم اللهم ... - إلى - العالمين
 112 - وإذا قال الله يا عيسى بن مريم ... - إلى - الحكيم
 117 - قال الله هذا يوم ينفع الصادقين ... - إلى - العظيم
 119 - لله ملك السموات والأرض ... - إلى - قدير

سورة الانعام

- 121 سورة الانعام
- 125 الحمد لله الذى خلق السموات والارض ... - إلى - النور
- 128 ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
- 129 هو الذى خلقكم من طين ... - إلى - تمترون
- 132 وهو الله فى السموات وفى الارض ... - إلى - تكسبون
- 133 وما تأتيهم من آية من آيات ربهم ... - إلى - معرضين
- 135 فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ... - إلى - يستهزون
- 136 ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم ... - إلى - آخرين
- 140 ولو نزلنا عليك كتابا ... - إلى - مبين
- 142 وقالوا لولا أنزل عليه ملك ... - إلى - ما يلبسون
- 146 ولقد استهزئ برسل من قبلك ... - إلى - يستهزون
- 148 قل سيروا فى الارض ... - إلى - المكذبين
- 149 قل لمن ما فى السموات والارض ... - إلى - لا يؤمنون
- 154 وله ما سكن فى الليل والنهار ... - إلى - العليم
- 156 قل أغير الله اتخذ وليا ... - إلى - يطعم
- 158 قل إني أمرت أن أكون ... - إلى - المشركين
- 160 قل إني أخاف إن عصيت ربي ... - إلى - المبين
- 162 وإن يمسسك الله بضر ... - إلى - قدير
- 164 وهو القاهر فوق عباده ... - إلى - الحبير
- 165 قل أى شئ أكبر شهادة ... - إلى - بلغ
- 168 أنتم لتشهدون أن مع الله ... - إلى - تشركون
- 170 الذين آتيناهم الكتاب ... - إلى - لا يؤمنون
- 172 ومن أظلم ممن افترى على الله ... - إلى - الظالمون
- 172 ويوم نحشرهم جميعا ... - إلى - يفترون
- 178 ومنهم من يستمع إليك ... - إلى - الأولين
- 182 وهم يبهنون عنه ويثنون عنه ... - إلى - يشعرون

- 183 - ولو ترى إذ وقفوا على النار ٠٠٠ - إلى - لكاذبون
- 186 - وقالوا إن هي إلا حياتنا ٠٠٠ - إلى - بمبعوثين
- 187 - ولو ترى إذ وقفوا على ربهم ٠٠٠ - إلى - تكفرون
- 188 - قد خسر الذين كذبوا بقاء الله ٠٠٠ - إلى - يزودون
- 192 - وما الحياة الدنيا إلا لعب ٠٠٠ - إلى - أفلا تعقلون
- 196 - قد نعلم إنه ليحزنك ٠٠٠ - إلى - يجهلون
- 200 - ولقد كذبت رسل من قبلك ٠٠٠ - إلى - المرسلين
- 203 - وإن كان كبر عليك إعراسهم ٠٠٠ - إلى - الجاهلين
- 207 - إنما يستجيب الذين يسمعون ٠٠٠ - إلى - ترجعون
- 209 - وقالوا لولا نزل عليه آية ٠٠٠ - إلى - لا يمنون
- 213 - وما من دابة في الأرض ٠٠٠ - إلى - يحشرون
- 218 - والذين كذبوا بآياتنا ٠٠٠ - إلى - مستقيم
- 220 - قل أرايتم أن أتاكم عذاب الله ٠٠٠ - إلى - تشركون
- 226 - ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك ٠٠٠ - إلى - العالمين
- 233 - قل أرايتم أن أخذ الله سمحكم ٠٠٠ - إلى - يصدنون
- 236 - قل أرايتم أن أتاكم عذاب الله ٠٠٠ - إلى - الظالمون
- 238 - وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ٠٠٠ - إلى - يفسقون
- 239 - قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ٠٠٠ - إلى - إلهي
- 243 - قل هل يستوى الأعمى ٠٠٠ - إلى - تتفكرون
- 244 - وانذر به الذين يخافون ٠٠٠ - إلى - يتقون
- 245 - ولا تطرد الذين يدعون ربهم ٠٠٠ - إلى - الظالمين
- 252 - وكذلك فتننا بعضهم ببعض ٠٠٠ - إلى - بالشاكرين
- 256 - وإذا جاءك الذين يؤمنون ٠٠٠ - إلى - رحيم
- 259 - وكذلك نفصل الآيات ٠٠٠ - إلى - المجرمين
- 261 - قل إني نهيت أن أعبد ٠٠٠ - إلى - المهتدين
- 266 - قل إني على بينة من ربي ٠٠٠ - إلى - الفاصلين
- 269 - قل لو أن عندي ما تستعجلون به ٠٠٠ - إلى - الظالمين
- 270 - وعند مفاتيح الغيب لا يعلمها ٠٠٠ - إلى - مبين
- 275 - وهو الذي يتوفاكم بالليل ٠٠٠ - إلى - تعملون

- وهو القاهر فوق عباده 277
 - ويرسل عليكم حفلة حتى ٠٠٠ - إلى - الحاسبين 277
 - قل من ينبئكم من ظلمات البر ٠٠٠ - إلى - تشرقون 280
 - قل هو القادر على أن يبعث ٠٠٠ - إلى - بعض 283
 - انظر كيف نصرف الآيات لعلمهم يفقهون 285
 - وكذب به قومك وهو الحق ٠٠٠ - إلى - تعلمون 286
 - وإذا رأيت الذين يخوضون - إلى - الظالمين 288
 - وما على الذين يتقون ٠٠٠ - إلى - يتقون 292
 - وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ٠٠٠ - إلى - يكفرون 294
 - قل ادعوا من دون الله ٠٠٠ - إلى - الله 299
 - كالذي استهوته الشياطين ٠٠٠ - إلى - اثنتا 301
 - قل إن هدى الله هو الهى ٠٠٠ - إلى - الخير 303
 - وإذا قال إبراهيم لأبيه ٠٠٠ - إلى - مبین 310
 - وكذلك نرى إبراهيم ملكوت ٠٠٠ - إلى - الموقنين 315
 - فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ٠٠٠ - إلى - المشركين 317
 - وحاجه فومه قال أحتاجونى ٠٠٠ - إلى - تذكرون 325
 - وكيف أخاف ما أشركتم ٠٠٠ - إلى - تعلمون 329
 - الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم ٠٠٠ - إلى - مهتنون 331
 - وتلك حجتنا إbrahim ٠٠٠ - إلى - عليم 334
 - ووهبنا له اسحاق ويسقوب ٠٠٠ - إلى - مستقيم 336
 - ذلك هدى الله يهدى به ٠٠٠ - إلى - يعملون 350
 - أولئك - اتيناهم الكتاب ٠٠٠ - إلى - بكافرين 351
 - أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده 354
 - قل لا أسألكم عليه أجرا ٠٠٠ - إلى - للعالمين 359
 - وما قدروا الله حق قدره ٠٠٠ - إلى - يلعبون 361
 - وهذا كتاب أنزلناه مبارك ٠٠٠ - إلى - يحافظون 368
 - ومن أظلم ممن افترى على الله ٠٠٠ - إلى - الله 373
 - ولو ترى إذ الظالمون ٠٠٠ - إلى - تستكبرون 376
 - ولقد جئتمونا فرادى ٠٠٠ - إلى - تزعمون 381

- 386 إلى - العليم
- 392 إلى - يعلمون
- 395 إلى - يفقهون
- 398 إلى - يؤمنون
- 404 إلى - يصفون
- 410 إلى - عليم
- 412 إلى - وكيل
- 413 إلى - الحبير
- 418 إلى - يحفظ
- 421 إلى - يعلمون
- 423 إلى - بوكيل
- 427 إلى - يعملون
- 434 إلى - لا يؤمنون
- 441 إلى - يسهون

